PAIDÓS

JÜRGEN HABERMAS

EL FUTURO DE LA NATURALEZA HUMANA

¿HACIA UNA EUGENESIA LIBERAL?



BIBLIOTECA DEL PRESENTE **20**

El futuro de la naturaleza humana

Colección dirigida por Manuel Cruz

BIBLIOTECA DEL PRESENTE PAIDÓS

TÍTULOS PUBLICADOS

1. **Víctor Gómez Pin** La dignidad
2. **Enrique Gil Calvo** El destino
3. **Javier Sádaba** El perdón
4. **Francisco Fernández Buey** La barbarie
5. **Gabriel Albiac** La muerte
6. **Aurelio Arteta** La compasión
7. **Carlos Thiebaut** Vindicación del ciudadano
8. **Tzvetan Todorov** El jardín imperfecto
9. **Manuel Cruz** Hacerse cargo
10. **Richard Rorty** Forjar nuestro país
11. **Jürgen Habermas** La constelación posnacional
12. **Serge Gruzinski** El pensamiento mestizo
13. **Jacques Attali** Fraternidades
14. **Ian Hacking** ¿La construcción social de qué?
15. **Leszek Kolakowski** Libertad, fortuna, mentira y traición
16. **Terry Eagleton** La idea de cultura
17. **Thomas Szasz** Libertad fatal
18. **Günther Anders** Nosotros, los hijos de Eichmann
19. **Gianni Vattimo** Diálogo con Nietzsche
20. **Jürgen Habermas** El futuro de la naturaleza humana

Jürgen Habermas

El futuro de la naturaleza humana

¿Hacia una eugenesia liberal?

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original:
Die Zukunft der menschlichen Natur.
Auf dem Weg zu einer
liberalen Eugenik?
Publicado en alemán, en 2001,
por Suhrkamp
Verlag, Fráncfort del Meno

Traducción de
R. S. Carbó

Cubierta de
Mario Eskenazi

Libro publicado con ayuda de
Inter Nationes, Bonn

ISBN: 84-493-1249-3
Depósito legal: B. 17.655/2002

Impreso en Hurope, S.L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio

El 9 de septiembre del año pasado, con motivo de la recepción del premio Doctor Margrit Egnér del año 2000, di una conferencia en la Universidad de Zúrich que constituye la base del texto «Abstención fundamentada». En dicho texto, parto de la distinción entre la teoría kantiana de la justicia y la ética kierkegaardiana del ser sí mismo y defiendo la abstención que el pensamiento posmetafísico se impone en la toma de posturas vinculantes respecto a cuestiones sustanciales de la vida buena o no-fallida. Éste es el trasfondo de la réplica siguiente en referencia al debate desencadenado por la técnica genética: ¿puede permitirse la filosofía abstenerse también en las cuestiones referentes a la ética de la especie?

El *texto principal*, fruto de la revisión del curso Christian Wolff, que impartí el 28 de junio de 2001 en la Universidad de Marburgo, se mezcla en este debate sin renunciar a las premisas del pensamiento posmetafísico. Hasta ahora, la controversia sobre la investigación y la técnica genéticas ha girado estérilmente en torno a la cuestión del estatuto moral de la vida humana prepersonal. Por eso, adopto la perspectiva de un presente futuro, desde el cual es posible que, retrospectivamente, veamos alguna vez las prácticas hoy controvertidas como pioneras de una eugenesia liberal regulada sobre la base de la oferta y la demanda. La investigación embrionaria y el

DPI* encienden los ánimos, sobre todo porque se asocian a la metáfora de la «cría de humanos». No es infundado nuestro temor de que aparezca intergeneracionalmente un compacto cordón de acción que atraviese de modo unívoco en dirección vertical la red contemporánea de interacción y del que, por lo tanto, no quepa pedir cuentas a nadie. Frente a eso, los objetivos terapéuticos, que también debieran ser los que se fijara la técnica genética, ponen estrechos límites a toda manipulación. Un terapeuta tiene que orientarse a segundas personas con cuya conformidad pueda contar.

El «*Post scriptum*» al texto principal, redactado a finales de año, responde a las primeras objeciones, pero es menos una revisión que una aclaración de mi intención original.

El texto «Creer y saber» se basa en las palabras que pronuncié el 14 de octubre con motivo de la recepción del Premio de la Paz de los libreros alemanes, palabras que se referían a una cuestión que cobró renovada actualidad el 11 de septiembre: ¿qué exige de los ciudadanos de un Estado constitucional democrático, tanto de los creyentes como de los no creyentes, la «secularización» incesante de las sociedades postseculares?

JÜRGEN HABERMAS
Starnberg, 31 de diciembre de 2001

---

* Diagnóstico de preimplantación. (*N. de la t.*)

Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas posmetafísicas a la cuestión de la «vida recta»?

Max Frisch hace que el fiscal, mientras contempla a «Stiller», pregunte: «¿Qué hace el hombre con el tiempo que dura su vida? La pregunta, apenas fui consciente de ella, me irritó». Frisch hace la pregunta en indicativo. El lector reflexivo, preocupado por sí mismo, le da un giro ético: «¿Qué debo hacer con el tiempo que dure mi vida?». Durante mucho tiempo, los filósofos creyeron tener preparados los consejos apropiados al respecto pero ahora, después de la metafísica, la filosofía ya no se cree capaz de dar respuestas vinculantes a las cuestiones referentes a la guía de la vida, sea personal o colectiva. Las *Minima moralia* empiezan con una muletilla melancólica de la gaya ciencia de Nietzsche (confesando una impotencia): «La ciencia melancólica de la que ofrezco a mis amigos algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía [...] la doctrina de la vida recta».[1] Entretanto, la ética ha quedado degradada a ciencia melancólica, como dice Adorno, porque tan sólo permite, en el mejor de los casos, «reflexiones desde la vida dañada» dispersas, en forma aforística.

---

1. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Francfort del Meno, 1951, pág. 7 (trad. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 11).

I

Mientras la filosofía todavía se creía segura de la totalidad de la naturaleza y de la historia, disponía de un marco presuntamente sólido en el que encuadrar la vida humana de los individuos y las comunidades. La estructura del cosmos y de la naturaleza humana, los estadios de la historia universal y de la redención suministraban hechos impregnados normativamente que al parecer también informaban sobre la vida recta. «Recta» tenía el sentido ejemplar de un modelo de vida digno de ser imitado, ya fuera por el particular o por la comunidad política. Del mismo modo que las grandes religiones presentan la vida de sus fundadores como un camino de salvación, también la metafísica ofrecía sus modelos de vida (para los menos, claro; para los más era otro). Los maestros de la vida buena y de la sociedad, la ética y la política justas todavía eran de una sola pieza. Pero con la aceleración de la mudanza social, los períodos de decadencia de estos modelos de conducta también fueron reduciéndose, ya se tratara de la *polis* griega, de los estamentos de la *societas civilis* medieval, del individuo universal y urbano del Renacimiento o, como leemos en Hegel, de la familia, la sociedad burguesa y la monarquía constitucional.

El punto final de esta evolución lo marca el liberalismo político de John Rawls, que reacciona al pluralismo de cosmovisiones y a la progresiva individualización de los estilos de vida. Rawls extrae la consecuencia del fracaso del intento filosófico de definir como modélicas *determinadas* formas de vida. La «sociedad justa» deja al arbitrio de todas las personas qué quieren «hacer con el tiempo que dure su vida», garantiza a todos y cada uno la misma libertad para desarrollar una autocomprensión ética y para hacer realidad una concepción personal de la «vida buena» según la propia capacidad y el buen parecer.

Por supuesto que los proyectos individuales de vida no se forman con independencia de los contextos vitales compartidos intersubjetivamente. Pero en el seno de una sociedad compleja, una cultura sólo puede afirmarse frente a las otras convenciendo a sus nuevas generaciones (que también pueden decir «no») de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para orientar la acción. No puede ni debe protegerse ninguna variedad cultural. En un Estado constitucional democrático, la mayoría tampoco puede prescribir a las minorías la propia forma de vida cultural (en la medida que diverja de la cultura política común del país) como la pretendida cultura dominante.

Como muestra el ejemplo, hoy día la filosofía práctica tampoco renuncia del todo a las reflexiones normativas, pero las circunscribe generalmente a la justicia. Se esfuerza en especial por clarificar el punto de vista moral desde el que juzgamos las normas y las acciones cuando se trata de establecer lo que es proporcionado en interés de uno y lo que es proporcionadamente bueno para todos. A primera vista, la teoría moral y la ética parecen guiadas por la misma pregunta: «¿Qué debo hacer yo, qué debemos hacer nosotros?». Sólo que este «deber» adquiere un sentido diferente cuando ya no preguntamos desde la perspectiva-nosotros por los derechos y deberes que todos nos atribuimos mutuamente sino cuando nos preocupamos de nuestra vida desde la perspectiva de la primera persona y preguntamos qué es lo que sería mejor hacer (a largo plazo y en conjunto) «por mí» o «por nosotros». Pues tales preguntas éticas por el bienestar y la suerte propios se plantean en el contexto de una *determinada* biografía o de una forma *específica* de vida. Se confunden con preguntas sobre la identidad: cómo debemos comprendernos a nosotros mismos, quiénes somos y quiénes queremos ser. Es obvio que para ellas no hay una respuesta independiente del contexto respectivo, es decir, una respuesta igualmente vinculante para todas las personas.

Por eso, actualmente las teorías de la justicia y la moral siguen su propio camino, distinto en cualquier caso del de la «ética» entendida en el sentido clásico de doctrina de la vida recta. Desde el punto de vista moral, estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos y religiosos. Puede ser que nuestra autocomprensión existencial siga alimentándose de la sustancia de estas transmisiones, pero la filosofía ya no puede intervenir por derecho propio en el debate mismo de estas creencias. Precisamente en las cuestiones que tienen la mayor relevancia para nosotros, la filosofía se sitúa en un metaplano y examina sólo la forma de los procesos de autocomprensión sin adoptar ella misma una posición respecto a los contenidos. Puede que tal cosa sea insatisfactoria, pero ¿quién puede arremeter contra una abstención bien fundamentada?

Sin embargo, la teoría moral paga un alto precio por repartirse el trabajo con una ética especializada en las formas de la autocomprensión existencial, ya que disuelve el nexo que asegura a los juicios morales la motivación a actuar rectamente. Las convicciones morales sólo ligan con eficacia la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que *enganche* la preocupación por el propio bien al interés por la justicia. Puede que haya teorías deontológicas sucesoras de Kant que expliquen cómo fundamentar y aplicar las normas morales, pero aún nos adeudan la respuesta a la pregunta de por qué debemos *en definitiva* ser morales. Tampoco las teorías políticas pueden, en el debate sobre los principios de la convivencia, contestar a la pregunta de por qué los ciudadanos de una colectividad democrática deben orientarse al bien común en vez de contentarse con un *modus vivendi* dirigido racionalmente a fines. Las teorías de la justicia desacopladas de la ética sólo pueden *esperar* que se dé el «encuentro» entre los procesos sociales y las formas de vida políticas.

Más inquietante es todavía la otra cuestión: ¿por qué la ética filosófica ha dejado el campo libre a unas psicoterapias que para eliminar las perturbaciones psíquicas asumen sin grandes escrúpulos la clásica tarea de orientar la vida? El núcleo filosófico del psicoanálisis aparece claramente en Alexander Mitscherlich, por ejemplo, que entiende la enfermedad psíquica como el menoscabo de un modo de existencia específicamente humano, como una autoinfligida pérdida de libertad, pues el enfermo no hace sino compensar con sus síntomas un sufrimiento convertido en inconsciente, un sufrimiento al que escapa autoocultándose. El objetivo de la terapia sería para Mitscherlich un autoconocimiento que «a menudo no es sino la transformación de la enfermedad en sufrimiento, pero en un sufrimiento que eleva la calidad del *homo sapiens* porque no aniquila la libertad de éste».[2]

El concepto de «enfermedad» psíquica surge de la analogía con la enfermedad somática. Sin embargo, ¿hasta dónde alcanza la analogía si en el ámbito psíquico no tenemos parámetros para observar y juzgar unívocamente cuál es el estado de salud? Es evidente que lo que tiene que suplir la carencia de indicadores somáticos es una comprensión normativa del «ser sí mismo no perturbado», cosa especialmente clara en los casos en que el sufrimiento que impulsa al paciente a ir al analista se reprime de modo que la perturbación quede imperceptiblemente encajada en la vida normal. ¿Por qué debería asustarse la filosofía de aquello de que se cree capaz, por ejemplo, el psicoanálisis? Se trata de clarificar nuestra comprensión intuitiva de cuáles son los rasgos clínicos de una vida fallida o no fallida. La cita de Alexander Mitscher-

---

2. A. Mitscherlich, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, Studien zur psychosomatischen Medizin 3*, Francfort del Meno, 1977, pág. 128.

lich, de todos modos, delata el rastro de Kierkegaard y sus sucesores de la filosofía existencial. No es ninguna casualidad.

II

Kierkegaard fue el primero que respondió con un concepto posmetafísico del «poder ser sí mismo» a la pregunta ética fundamental por el logro o el malogro de la propia vida. Para los sucesores filosóficos de Kierkegaard –Heidegger, Jaspers y Sartre–, este protestante al que impulsaba la pregunta luterana por la gracia divina fue un bocado difícil de tragar. Pues la respuesta que Kierkegaard, enfrentándose al pensamiento especulativo de Hegel, dio a la cuestión de la vida recta fue sin duda *posmetafísica*, pero también profundamente religiosa y, a la vez, *teológica*. Con todo, los filósofos existenciales, obligados al ateísmo metódico, reconocieron en Kierkegaard al pensador que renovó la cuestión ética de una manera sorprendentemente innovadora y suficiente tanto sustancial como formalmente (formalmente suficiente para un pluralismo cosmovisivo legítimo, que desautoriza toda tutela en cuestiones éticas genuinas).[3] El punto de partida filosófico lo ofrece, naturalmente, el Kierkegaard de *Entweder/Oder* al contraponer dos visiones de la vida: la «ética» y la «estética».

No sin simpatía, pinta Kierkegaard con los atractivos colores del primer romanticismo el cuadro de una existencia frívolamente egocéntrica, negligente e irónica, prendida del placer interesado y del momento. El contraste deseado a este hedonismo lo constituye una guía de vida decididamente

---

3. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Francfort del Meno, 1998 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

ética, que exige del particular *recogerse* y desligarse de las dependencias de un entorno abrumador. El particular tiene que *concentrarse* en ser consciente de su individualidad y libertad. Emancipándose de la autoinfligida cosificación, gana al mismo tiempo distancia frente a sí mismo. Se recupera de la anónima dispersión de una vida sin respiro y fragmentada, dando así continuidad y transparencia a la propia vida. En la dimensión social, una persona así puede asumir la responsabilidad de sus propias acciones y establecer lazos vinculantes con los demás. En la dimensión temporal, la preocupación por sí mismo crea la consciencia de la historicidad de una existencia que se consuma en el entrecruzamiento de los horizontes del futuro y del pasado. La persona que es consciente de sí misma de esta manera «se tiene a sí misma como una tarea que se le ha puesto, aunque haya llegado a ser suya porque la ha elegido».[4]

Kierkegaard parte calladamente de que el existente particular consciente de sí mismo rinde continuamente cuenta de su vida a la luz del Sermón de la Montaña. No dedica demasiadas palabras a los criterios morales mismos, que en el universalismo igualitario de Kant habían tomado una forma secular. Toda su atención se dirige más bien a la estructura del poder ser sí mismo, esto es, a la forma de una autorreflexión y autoelección éticas determinadas por el interés infinito en el logro del propio proyecto de vida. El particular se apropia críticamente del pasado de su biografía –con la que fácticamente ya se ha encontrado y que tiene concretamente presente– de cara a posibilidades futuras. Sólo así se hace una persona insustituible y un individuo inconfundible.

---

4. S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*, H. Diem y W. Rest (comps.), Colonia y Olten, 1960, pág. 830.

El particular se arrepiente de los aspectos reprochables de su vida pasada y se decide a continuar con aquellos procederes en los que puede reconocerse sin vergüenza. De este modo articula la autocomprensión de la persona como la que él quisiera que le conocieran y reconocieran los demás. Mediante una valoración moralmente escrupulosa y una apropiación críticamente sondeadora de la biografía con la que fácticamente se ha encontrado, se constituye como la persona que es y a la vez quisiera ser: «Todo lo que es puesto por su libertad le pertenece esencialmente, por casual que pueda parecer...». Kierkegaard está muy lejos del existencialismo de Sartre cuando añade: «Esta distinción no es para el individuo ético fruto de su arbitrariedad. [...] Bien que podría decir que es su propio redactor; pero es el redactor responsable [...] responsable frente al orden de las cosas en que vive, responsable frente a Dios».[5]

Kierkegaard está convencido de que la forma de existencia ética surgida de las propias fuerzas sólo puede estabilizarse en la relación del creyente con Dios. Es indudable que al abandonar la filosofía especulativa piensa posmetafísicamente, pero en absoluto posreligiosamente. Es irónico, sin embargo, que en este contexto se sirva de un argumento que Hegel ya empleó contra Kant. Mientras basemos la moral, que es la que suministra el criterio para la autoexploración, únicamente en el conocimiento humano en un sentido socrático o kantiano, la motivación para trasladar a la praxis los juicios morales es inexistente. Kierkegaard no combate tanto el sentido cognitivo como el malentendido intelectualista de la moral. Si la moral pudiera poner en movimiento la voluntad del sujeto cognoscente *únicamente* por medio de buenas razones, no se explicaría aquel estado desolado al

5. Ibíd., pág. 827.

que el Kierkegaard crítico de su época siempre clavaba la estocada: el estado de una sociedad cristianamente ilustrada y moralmente presuntuosa pero profundamente corrupta: «Se puede tanto reír como llorar al ver que todo este saber y comprender no ejerce absolutamente ningún poder sobre la vida del hombre».[6]

La represión coagulada en normalidad o el reconocimiento cínico de una situación mundial injusta no apuntan a un déficit de *saber* sino a una corrupción del *querer*. Aquellos que mejor podrían saberlo no *quieren* comprender. Por eso Kierkegaard no habla de culpa sino de pecado. Pero tan pronto interpretamos la culpa como pecado sabemos que necesitamos la absolución y tenemos que poner nuestras esperanzas en un poder absoluto que tenga un alcance retroactivo en el curso de la historia y *restablezca* el orden vulnerado y la integridad de la víctima. Esta promesa de salvación constituye el vínculo motivador entre una moral que exige incondicionalmente y la preocupación por sí mismo. Una consciencia (*Gewissen*)* moral posconvencional sólo puede convertirse en la cristalización de una guía de vida consciente si está inserta en una autocomprensión religiosa. Kierkegaard esgrime el problema de la motivación contra Sócrates y Kant para ir más allá de ellos y llegar a Cristo.

No obstante, Climacus –el pseudónimo de Kierkegaard, autor de las *Migajas filosóficas*– no está en absoluto seguro de que el mensaje cristiano de redención, que ve hipotéticamente como un «proyecto del pensamiento», sea «más verdadero» que el pensamiento inmanente que se mueve en las

---

6. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, L. Richter (comp.), Francfort del Meno, 1984, pág. 85 (trad. cast.: *La enfermedad mortal [o de la desesperación y el pecado]*, Madrid, Guadarrama, 1969).

* Si no se indica lo contrario, el sustantivo «consciencia» traduce *Bewusstsein* (y los adjetivos y adverbios derivados). (*N. de la t.*)

fronteras posmetafísicas de la neutralidad cosmovisiva.[7] Por eso, Kierkegaard hace entrar en escena a un Anticlimacus que impulse a sus contrincantes seculares a «ir más allá de Sócrates» no forzándoles con argumentos sino ayudándose de una fenomenología psicológica.

Valiéndose de formas de vida sintomáticas, Kierkegaard describe las manifestaciones de una «enfermedad para la muerte» salvadora: son las figuras de una desesperación primero reprimida pero que después sobrepasa el umbral de la consciencia y obliga finalmente a un vuelco de la consciencia centrada en el yo. Estas figuras de la desesperación manifiestan asimismo la falta de lo único que podría hacer posible un auténtico ser sí mismo: una relación existencial fundamental. Kierkegaard describe el estado inquietante de una persona que, a pesar de ser consciente de su determinación de tener que ser un sí mismo, enseguida huye a las alternativas: «No querer, desesperado, ser uno mismo, o aún más baja, no querer, desesperado, ser un sí mismo, o la más baja de todas: querer ser otro que uno mismo».[8] Quien finalmente reconoce que la fuente de la desesperación no yace en las circunstancias sino en los propios movimientos de huida, hará el intento, recalcitrante aunque infructuoso, de «querer ser sí mismo». El fracaso desesperado de este último acto de fuerza –del querer ser sí mismo obstinándose totalmente en sí mismo– mueve al espíritu infinito a transcenderse a sí mismo y a reconocer la dependencia respecto a un otro, dependencia en la que se basa la propia libertad.

Este vuelco debe marcar el momento decisivo del *exercitium*, el momento de vencer la autocomprensión seculariza-

---

7. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, L. Richter (comp.), Francfort del Meno, 1984, véase el final «Die Moral», pág. 101 (trad. cast.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1999).
8. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, *op. cit.*, pág. 51.

da de la razón moderna. Pues Kierkegaard describe este renacimiento con una fórmula que recuerda a los primeros párrafos de las doctrinas de la ciencia de Fichte, pero convirtiendo al mismo tiempo el sentido autónomo de la acción (*Tathandlung*) en su contrario: «Comportándose respecto a sí mismo y queriendo ser sí mismo, el sí mismo se apoya lúcidamente en el poder que lo sentó».[9]

Con ello se visualiza la relación fundamental que hace posible el ser sí mismo como la forma de la vida recta. Aunque la referencia literal a un «poder» en que se apoya el poder ser sí mismo no tiene que comprenderse en un sentido religioso, Kierkegaard insiste en que el espíritu humano sólo puede alcanzar la recta comprensión de su existencia finita siendo consciente del pecado: el sí mismo sólo existe verdaderamente en presencia de Dios. Sobrevive a los estadios de desesperación desesperanzada sólo en la figura de un creyente que, comportándose respecto a sí mismo, se comporta respecto a un otro absoluto al que tiene que agradecer todo.[10]

Kierkegaard destaca que no podemos hacernos ningún concepto consistente de Dios, ni *via eminentiae* ni *via negationis*. Toda idealización queda presa de predicados fundamentales finitos, que son de los que parte la operación del ascenso. Y, por el mismo motivo, el intento del entendimiento de determinar lo otro absoluto mediante la negación de todas las determinaciones finitas también fracasa: «El entendimiento no puede pensar la diferencia absoluta. No puede negarse absolutamente a sí mismo, puesto que se sirve de sí mismo para hacerlo y piensa la diferencia en sí mismo».[11] El abismo entre saber y creer no puede franquearse pensando.

---

9. Ibíd., pág. 14.
10. M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meisenheim/ Francfort del Meno, 1991.
11. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, *op. cit.*, pág. 43.

Tal conclusión constituye, por supuesto, una contrariedad para los alumnos filosóficos. Cierto que un pensador socrático, que no puede apoyarse en verdades reveladas, también puede deducir y aceptar de la sugestiva fenomenología de la «enfermedad para la muerte» que el espíritu finito depende de unas condiciones de la posibilidad que se sustraen a su control. Llevar una vida éticamente consciente no puede entenderse como una autoinvestidura de poderes corta de miras. El pensador socrático también coincidirá con Kierkegaard en que no hay que entender naturalistamente la dependencia de un poder indisponible sino, ante todo, como una relación interpersonal. Pues la porfía de una persona que se rebela, que al final, desesperada, quiere ser sí misma, se dirige –como porfía– contra una segunda persona. Pero eso indisponible, de lo que nosotros, sujetos aptos para el lenguaje y la acción, dependemos cuando nos preocupa que nuestra vida falle, no podemos, bajo las premisas de un pensamiento posmetafísico, identificarlo con «Dios en el tiempo».

El giro lingüístico permite una interpretación deflacionista de lo «absolutamente otro». En tanto que seres históricos y sociales, nos encontramos ya siempre en un mundo de la vida estructurado lingüísticamente. En las formas de comunicación en las que nos entendemos los unos con los otros sobre algo en el mundo y a nosotros mismos, nos sale al paso un poder transcendente. El lenguaje no es una propiedad privada. Nadie dispone en exclusiva del medio común de entendimiento, que debemos compartir intersubjetivamente. Ningún participante aislado controla la estructura ni el rumbo de los procesos de entendimiento y autoentendimiento. Cómo los hablantes y oyentes hacen uso de su libertad comunicativa para posiciones-sí o posiciones-no, no es cosa de la arbitrariedad subjetiva. Pues sólo son libres gracias a la fuerza vinculante de unas pretensiones que necesitan

ser fundamentadas y obtener una validación recíproca. En el *logos* del lenguaje se encarna un poder de lo intersubjetivo que precede a la subjetividad del hablante y subyace en ella.

Esta débil lectura procedimental del «otro» conserva el sentido falibilista y al mismo tiempo antiescéptico de la «incondicionalidad». El logos del lenguaje se sustrae a nuestros controles y, sin embargo, es el medio en el que nosotros, sujetos aptos para el lenguaje y la acción, nos entendemos. Es «nuestro» lenguaje. La incondicionalidad de la verdad y la libertad es un presupuesto necesario de nuestras prácticas, pero, más allá de ser constituyentes de «nuestra» forma de vida, carecen de toda garantía ontológica. Por lo tanto, la autocomprensión ética «recta» ni es revelada ni «dada» de cualquier otra manera. Sólo puede ganarse en un esfuerzo común. Desde esta perspectiva, lo que hace posible nuestro ser sí mismo parece más un poder transubjetivo que un poder absoluto.

III

La ética posmetafísica de Kierkegaard también permite la caracterización de una vida no fallida desde este punto de vista posreligioso. Los enunciados generales sobre los modos del poder ser sí mismo no son descripciones *compactas* pero tienen contenido normativo y fuerza orientadora. Esta ética del poner en juicio no se abstiene ciertamente del *modus* existencial pero sí de *organizar* de un modo determinado los proyectos de vida individuales, razón por la cual cumple las condiciones del pluralismo cosmovisivo. Pero cuando se trata de los interrogantes de una «ética de la especie», la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción *en total*,

la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido.

Es esta la situación en la que nos encontramos hoy. El avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción ya conocidas sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones. Lo que hasta ahora estaba «dado» como naturaleza orgánica y como mucho podía «cultivarse» entra ahora en el ámbito de la intervención orientada a objetivos. En la medida en que también se haga entrar al organismo humano en este ámbito de intervención, la distinción fenomenológica de Helmuth Plessner entre «ser cuerpo» (*Leib*) y «tener cuerpo» (*Körper*) adquiere una sorprendente actualidad: se desvanece la frontera entre la naturaleza que «somos» y la dotación orgánica que nos «damos». Para los sujetos productores surge con ello una nueva manera de autorreferencia, capaz de llegar a las profundidades del sustrato orgánico. Pues ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quieran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: *autónomamente*, según consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad, o *arbitrariamente*, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado. No se trata, pues, de una afectación cultural contra los laudables avances del conocimiento científico, sino únicamente de si (y en determinados casos cómo) la implementación de estas conquistas afecta a nuestra autocomprensión como seres que actúan de forma responsable.

¿Queremos contemplar la posibilidad categorialmente nueva de intervenir en el genoma humano como un incremento de libertad *necesitado de regulación* normativa o como una autoinvestidura de poderes para llevar a cabo unas transformaciones que dependan de las preferencias y no necesiten *ninguna autolimitación*? Sólo cuando esta pregunta fundamental se haya resuelto a favor de la primera alternati-

va podrán debatirse las fronteras de una eugenesia negativa, cuya meta sea, sin malentendidos, eliminar males. Aquí sólo desearía apuntar el problema de fondo en un aspecto: el del desafío a la comprensión moderna de la libertad. Las intervenciones que augura la descodificación del genoma humano arrojan una luz peculiar sobre una condición de nuestra autocomprensión normativa natural no tematizada hasta ahora y que se revela como esencial.

Hasta hoy el pensamiento secular de la modernidad europea, así como la fe religiosa, han partido de que la disposición genética del recién nacido, es decir, las condiciones orgánicas de partida para la futura biografía de éste, se sustraen a la programación y manipulación intencionada de otras personas. Sin duda, la persona que crece puede someter su propia biografía a una valoración crítica y a una revisión retrospectiva. Nuestra biografía está hecha de una materia que podemos «hacer propia» y «asumir responsablemente» en el sentido de Kierkegaard. Lo que hoy se pone a disposición es algo diferente: la *indisponibilidad* de un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación *imprevisible* de dos secuencias cromosómicas distintas. Esta contingencia insignificante se revela –en el momento en que es dominada– como un presupuesto necesario para el poder ser sí mismo y para la naturaleza fundamentalmente igualitaria de nuestras relaciones interpersonales. Pues tan pronto los adultos contemplasen un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un diseño acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrelación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo parecía permitido tener sobre cosas, no sobre personas. Entonces, los descendientes podrían pedir cuentas a los productores de su genoma y ha-

cerles responsables de las consecuencias, indeseables desde su punto de vista, de la disposición orgánica de partida de su biografía. Esta nueva estructura de la imputación resultaría de difuminar las fronteras entre personas y cosas. Ya hoy sabemos del caso de aquellos padres de un niño impedido que por vía de una demanda civil hicieron responsables a los médicos de las consecuencias materiales de un diagnóstico prenatal equivocado y exigieron una «indemnización por daños y perjuicios» como si la minusvalía aparecida contra las expectativas de los médicos correspondiera a un delito de daños materiales.

Con la decisión irreversible que una persona toma respecto a la dotación «natural» de otra persona surge una relación interpersonal desconocida hasta ahora. Este nuevo tipo de relación hiere nuestros sentimientos morales porque en las condiciones de reconocimiento de las sociedades modernas legalmente institucionalizadas representa un cuerpo extraño. Cuando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales. Frente a nuestro destino por socialización tenemos una libertad fundamentalmente distinta a la que tendríamos frente a la producción prenatal de nuestro genoma. Llega un día en que el menor que crece asume la responsabilidad de su biografía y de lo que es *él mismo*. Puede conducirse reflexivamente respecto a su proceso de formación, desarrollar una autocomprensión *revisionaria* y hacer la tentativa de compensar retrospectivamente la responsabilidad asimétrica que tienen los padres sobre la educación de sus hijos. Esta posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en disposiciones manipuladas genéticamente. Antes bien, la persona adulta depende a ciegas de la decisión no revisable de otra persona y no tiene ninguna

oportunidad de producir la necesaria simetría para un trato entre *pares* siguiendo los caminos retroactivos de una autorreflexión ética. Al descontento con su destino sólo le quedan las alternativas del fatalismo o el resentimiento.

¿Cambiaría mucho esta situación si ampliáramos el escenario de la cosificación del embrión con las correcciones autocosificadoras del adulto en el *propio* genoma? Tanto en un caso como en otro, las consecuencias demuestran que el alcance de las intervenciones bioéticas no sólo suscita complicados interrogantes morales como hasta ahora, sino interrogantes *de otra clase*. Las respuestas conciernen a la autocomprensión ética del conjunto de la humanidad. La carta de derechos fundamentales de la UE proclamada en Niza ya presta atención a la circunstancia de que el engendramiento y el nacimiento pierdan ese elemento esencial para nuestra autocomprensión normativa: la indisponibilidad de lo natural. El artículo 3 , que garantiza el derecho a la integridad física y espiritual, establece «la prohibición de prácticas eugenésicas, en particular aquellas cuyo objetivo sea la selección de personas», así como «la prohibición de clones reproductivos de seres humanos». Pero estas orientaciones de valor de la vieja Europa, ¿no pasan ya hoy –en Estados Unidos y en otros lugares– por rarezas quizá estimables pero anacrónicas?

¿Aún queremos comprendernos como seres normativos, como seres que esperan los unos de los otros responsabilidad solidaria e igual respeto mutuo? ¿Qué posición deberían mantener la moral y el derecho en una sociedad que se redefiniera a partir de conceptos funcionalistas y libres de normas? De lo que se habla es sobre todo de alternativas naturalistas, entre las cuales se cuentan no sólo las propuestas reduccionistas de las ciencias naturales sino también las especulaciones adolescentes sobre la superior inteligencia artificial de generaciones futuras de robots.

Por lo tanto, la ética del poder ser sí mismo es una más entre varias alternativas. La sustancia de esta autocomprensión no puede seguir compitiendo con otras respuestas valiéndose de argumentos formales. Más bien parece que la pregunta filosófica originaria por la «vida recta» se renueva en una generalidad antropológica. Las nuevas tecnologías nos impelen a entablar un discurso público sobre la recta comprensión de la forma de vida cultural como tal. Y las razones de los filósofos para abandonar este tema de debate a los biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción ya no son buenas.

¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie

> Si los futuros padres reclaman un alto grado de autodeterminación, sería justo y equitativo que al futuro niño también se le garantizara la oportunidad de llevar una vida autónoma.
>
> ANDREAS KUHLMANN

En el año 1973 se consiguió separar algunos componentes elementales de un genoma y combinarlos de nuevo. Desde esta recombinación artificial de genes, la técnica genética ha acelerado su desarrollo, de forma particular en el campo de la medicina reproductiva, donde ya existían el diagnóstico prenatal y, a partir de 1978, la inseminación artificial. La fusión de óvulos y espermatozoides *in vitro* permitió investigar y experimentar en el ámbito de la genética humana con células madre fuera del cuerpo (*Leib*) materno. La «reproducción asistida médicamente» ya había conducido a prácticas que, desde un punto de vista especulativo, afectaban al nexo entre generaciones y a la relación tradicional entre paternidad social y origen biológico. Estoy pensando en las madres de alquiler y en la donación anónima de semen, en la donación de óvulos que hacen posible el embarazo después de la menopausia o en el uso perversamente aplazado de óvulos congelados. Pero sólo la coincidencia de la medicina reproductiva y la técnica genética ha dado lugar al diagnóstico de

preimplantación (DPI) y ha alentado las expectativas del cultivo de órganos y la modificación de genes con fines terapéuticos. Hoy, también los ciudadanos públicos se ven confrontados a preguntas cuyo peso moral va mucho más allá de la sustancia de los temas de debate político usuales. ¿De qué se trata?

El *diagnóstico de preimplantación* posibilita someter los embriones en estadio octocelular a una prueba genética preventiva. El método se ofrece en primer lugar a los padres que desean evitar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Dado el caso, el embrión examinado en el tubo de ensayo no se vuelve a implantar, con lo que se ahorra a la madre la interrupción del embarazo que, de otro modo, habría que practicar tras el diagnóstico prenatal. *La investigación de células madre totipotentes* también se enfoca desde la perspectiva de la medicina preventiva. Investigación, industria farmacéutica y política de localización proclaman las expectativas de, inmediatamente, superar los problemas de abastecimiento de los transplantes de órganos por medio del cultivo de tejidos orgánicos específicos a partir de células madre embrionarias y, en un futuro, poner remedio mediante la intervención correctiva en el genoma a enfermedades graves condicionadas monogenéticamente. Aumenta la presión a favor de reformar la ley de protección de embriones todavía vigente en Alemania. La comunidad investigadora alemana apela al elevado objetivo y a la «oportunidad realista» de desarrollar unos nuevos métodos curativos cuando exige dar prioridad a la libertad de investigación frente a la protección de la vida del embrión y «si no producir explícitamente vida humana temprana, sí aplicarla a fines científicos».

No obstante, los mismos defensores de la solidez del argumento, que derivan de la «lógica de la curación», no confían totalmente en él. Si no, no abandonarían la perspectiva de

participantes en el discurso normativo para huir a la perspectiva del observador. Aluden a la larga conservación de óvulos fecundados artificialmente, al empleo permitido de inhibidores de la concepción (espirales que no obstaculizan la recepción pero sí la anidación) y a la regulación existente sobre la interrupción del embarazo, para añadir «que el Rubicón en este tema ya se cruzó al introducir la fecundación artificial y no sería realista creer que nuestra sociedad retrocederá al *statu quo ante*, a un terreno de decisiones preexistentes sobre el derecho a la vida del embrión». Como pronóstico científico-social quizá pueda ser correcto pero, en el marco de una reflexión político-legal moralmente fundamentada, la referencia a la fuerza normativa de lo fáctico sólo alienta el temor de la esfera pública escéptica a que la dinámica sistémica de la ciencia, la técnica y la economía obre *faits accomplis* a los que normativamente ya no se pueda dar alcance. Las maniobras poco entusiastas de la DFG* desvalorizan las posiciones apaciguadoras adoptadas en el ámbito de una investigación que se financia desde ya hace mucho en los mercados de capitales. Debido a que la investigación biogenética se ha aliado con los intereses de los inversores y las demandas de éxito de los gobiernos nacionales, el desarrollo biotécnico despliega una dinámica que amenaza con hacer desaparecer de la esfera pública los procesos detallados de clarificación normativa.[1]

El mayor peligro para los procesos de autocomprensión política, que, con razón, reclaman tiempo, es la falta de perspectiva. No se puede estar profundizando a cada momento

---

* Siglas correspondientes a Deutsche Forschungsgemeinschaft, la comunidad investigadora alemana. (*N. de la t.*)

1. R. Kollek, I. Schneider, «Verschwiegene Interessen», en *Süddeutsche Zeitung*, 5 de julio de 2001. Sobre el trasfondo de la imposición política de la investigación embrionaria, véase Chr. Schwägerl, «Die Geister, die sie riefen», en *FAZ*, 16 de junio de 2001.

en cuál sea el lugar de la técnica y cuál la necesidad de una regulación, sino que hay que centrarse en la totalidad del

proceso. Un pronóstico verosímil de éste a medio plazo podría tener el aspecto siguiente. Primero, se impone entre la población, en la esfera pública y en el Parlamento la convicción de que, *contemplado en sí*, el empleo del diagnóstico de preimplantación es admisible moralmente o aceptable legalmente si su aplicación se limita a pocos casos, y bien definidos, de enfermedades hereditarias graves que no puede exigirse *al potencial afectado* que soporte. Más tarde, en el curso del avance biotécnico y los éxitos de la terapia genética, la permisividad se extiende a las intervenciones genéticas en células corporales (o incluso en líneas embrionarias)[2] con el objetivo de prevenir estas (y parecidas) enfermedades hereditarias. Con este segundo paso, que no sólo no es impensable sino perfectamente consecuente con las premisas de la primera decisión, surge la necesidad de deslindar esta eugenesia «negativa» (como supuestamente justificada) de la eugenesia «positiva» (no justificada de entrada). Como dicho límite es fluctuante por motivos conceptuales y prácticos, el propósito de *detener* la manipulación genética ante la frontera de la modificación perfeccionadora de características genéticas nos enfrenta a un desafío paradójico: debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes. Este argumento sirve ya hoy día para defender una eugenesia liberal, que no reconoce ninguna frontera en-

---

2. No deseo entrar en la cuestión específica de la responsabilidad moral que asumiríamos por las consecuencias de gran alcance intergeneracional que tendría la posible modificación de la línea embrionaria provocada por un tratamiento terapéutico (hasta ahora prohibido) o ya sólo los efectos secundarios de tratar terapéuticamente las células corporales. Al respecto véase M. Lappé, «Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line», en H. Kuhse y P. Singer (comps.), *Bioethics*, Londres, Blackwell, 2000, págs. 155-164. En lo que sigue se habla de forma no específica de «intervenciones genéticas» anteriores al nacimiento.

tre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características.[3]

Quizá es ésta la escena que el presidente de la república tenía a la vista cuando advirtió en su discurso del 18 de mayo de 2001: «Quien empieza a instrumentalizar la vida humana, quien empieza a distinguir entre lo que es digno de vivir y lo que no, emprende un trayecto sin paradas».[4] El argumento de la «rotura de diques» no suena tan alarmista si se piensa en el uso retrospectivo que los *lobbies* de la técnica genética hacen de precedentes no reflexionados y prácticas convertidas imperceptiblemente en costumbre (más o menos como hoy el diagnóstico prenatal) para dejar de lado los reparos morales con un encogimiento de hombros y un «demasiado tarde». El uso metodológicamente correcto del argumento muestra que hacemos bien en controlar el enjuiciamiento normativo de la evolución actual planteándonos las cuestiones con las que el posible desarrollo biogenético podrá enfrentarnos teóricamente un día (aun cuando hoy estén totalmente fuera de alcance, como nos aseguran los expertos).[5] Esta máxima no

---

3. N. Agar, «Liberal Eugenics», en H. Kuhse, P. Singer (2000), pág. 173: «Liberals doubt that the notion of disease is up for the moral theoretic task the therapeutic/eugenic distinction requires of it». [«Los liberales ponen en duda que la noción de enfermedad sea válida para la tarea teórico-moral que requiere la distinción entre lo terapéutico y lo eugenésico»].
4. Johannes Rau, «Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden», en *FAZ*, 19 de mayo de 2001.
5. Comparto la opinión de los colegas que creen que las biociencias obtendrán éxitos rápidos que también podrá aprovechar la biotécnica: «Science so often confounds the best predictions, and we should not risk finding ourselves unprepared for the genetic engineer's equivalent of Hiroshima. Better to have principles covering impossible situations than no principles for situations that are suddenly upon us». [«La ciencia confunde a menudo los mejores pronósticos, y no deberíamos correr el riesgo de encontrarnos desprevenidos frente al equivalente de Hiroshima en ingeniería genética. Es mejor disponer de principios para enfrentar situaciones imposibles que no tenerlos para situaciones que se nos presentan de repente.»] N. Agar, «Liberal Eugenics», en H. Kunse y P. Singer (2000), págs. 171-181, la cita corresponde a la pág. 172.

sirve para dramatizar, en absoluto. Mientras consideremos a tiempo las fronteras dramáticas que quizá cruzaremos pasado mañana, podremos tratar con más serenidad los problemas del presente (y confesarnos antes a nosotros mismos que a veces las reacciones alarmistas no se pueden trocar tan fácilmente en razones morales imperativas). Entiendo por razones morales aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista.

A la aplicación de la técnica de preimplantación se une la pregunta normativa de «si es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético».[6] ¿Debemos disponer libremente de la vida humana con fines selectivos? Una pregunta similar se plantea en cuanto a «consumir» embriones con la vaga expectativa de cultivar algún día tejidos trasplantables (también provenientes de las propias células corporales) e implantarlos sin el problema de vencer las defensas del sistema inmunológico contra las células extrañas. A medida que el engendramiento y la aplicación de embriones se extienda y normalice en la investigación médica, la percepción cultural de la vida humana prenatal cambiará, consecuencia de lo cual será que el *sensorium* moral para los límites del cálculo coste-beneficio se embotará absolutamente. Ya hoy día sentimos lo obscena que es una praxis objetivadora tal y nos preguntamos si deseamos vivir en una sociedad en la que el precio de la atención narcisista a las propias preferencias sea la insensibilidad respecto a los fundamentos normativos y naturales de la vida.

Desde la perspectiva de la autoinstrumentalización y la autooptimización de los fundamentos biológicos de existen-

6. R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik*, Tubinga y Basilea, A. Francke, 2000, pág. 214.

cia humana que el hombre está a punto de activar, ambos temas, el DPI y la investigación de células madre, se mueven en el mismo contexto. Esta constatación arroja luz sobre la imperceptible conjunción normativa entre la *inviolabilidad* moralmente ordenada y legalmente garantizada de la persona y la *indisponibilidad* del modo natural de su encarnación corporal.

En el caso del diagnóstico de preimplantación ya es difícil actualmente respetar las fronteras entre la exclusión de caracteres hereditarios indeseables y la optimización de los deseables. Cuando elegimos sobre algo más que sólo un potencial «excedente de células sobrantes», ya no estamos frente a una decisión binaria sí/no. Las fronteras conceptuales entre la prevención del nacimiento de un niño gravemente enfermo y el perfeccionamiento del patrimonio hereditario (esta última una decisión eugenésica) ya no son tajantes.[7] Esto tendrá una importancia práctica tan pronto la expectativa creciente de intervenir correctivamente en el genoma humano y curar enfermedades condicionadas monogenéticamente se haga realidad. Entonces, el problema conceptual de deslindar la prevención de la eugenesia será cosa de la legislación política. Si se acepta que hoy día ya hay médicos que yendo por libre trabajan en clones reproductivos de organismos humanos, la perspectiva de que pronto la especie humana podrá empuñar su propia evolución biológica se impone.[8] «Compañeros de juego de la evolución» o incluso «jugar a Dios» son al parecer las metáforas de una *autotransformación de la especie* de largo alcance.

---

7. A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens*, Berlín, 2001, pág. 104 y sigs.

8. James D. Watson, «Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen», en *FAZ*, 26 de septiembre de 2000.

No es la primera vez que las sugestiones de una teoría de la evolución que penetra en el mundo de la vida conforman el horizonte asociativo de las discusiones públicas. La mezcla explosiva de darwinismo e ideología de libre comercio que se extendió en el giro del siglo XIX al XX bajo el paraguas de la *pax britannica*, se renueva actualmente bajo el signo del globalizado neoliberalismo. Sólo que ya no se trata de la generalización total de nociones biológicas socialdarwinistas sino del aflojamiento, fundamentado tanto médica como económicamente, de las «cadenas sociomorales» del avance biotécnico. En este frente se baten hoy las concepciones políticas de Schröder y Rau, del FDP y los «verdes».

Es verdad que no faltan especulaciones temerarias. Un puñado de intelectuales completamente alucinados intenta leer el futuro en los posos del café de un posthumanismo de giro naturalista sólo para seguir tramando contra la supuesta pared del tiempo –«hipermoderno» contra «hipermoral»– los consabidos motivos de una ideología muy alemana.[9] Afortunadamente, el adiós elitista a la «ilusión de la igualdad» y al discurso de la justicia aún no tiene demasiada fuerza de contagio. Las fantasías nietzscheanas de los que se hacen valer a sí mismos, que ven en la «lucha entre los pequeños y los grandes educadores del hombre» el «conflicto fundamental de cualquier futuro» y animan a las «principales fracciones culturales» a «ejercer el poder de selección que fácticamente han conseguido» sólo llegan por ahora a la categoría de espectáculos mediáticos.[10] En su lugar, yo quisiera intentar aportar algo[11] a la clarificación discursiva de nues-

9. Véase el iluminador comentario de Thomas Assheuer, «Der künstliche Mensch», en *Die Zeit*, 15 de marzo de 2001.
10. Véase *Zeit-Dokument* 2, 1999, págs. 4-15.
11. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort del Meno, 1992 (trad. cast.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998);

tros intimidados sentimientos morales, partiendo de las escuetas premisas del estado constitucional en una sociedad pluralista.[12]

Con todo, este ensayo es un *intento* en sentido literal de hacer algo más transparentes unas intuiciones que es difícil desenmarañar. Yo mismo estoy muy lejos de creer haber conseguido este propósito ni siquiera a medias. Pero tampoco veo muchos análisis que resulten más convincentes.[13] El fenómeno que nos inquieta es la imprecisión de las fronteras entre la naturaleza que *somos* y la dotación orgánica que nos *damos*. Qué signifique la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal (*leiblich*) para la guía de la propia vida y para nuestra autocomprensión como seres morales, conforma la perspectiva desde la que contemplo la presente discusión sobre la necesidad de regular la técnica genética (I). A mi modo de ver, los conocidos argumentos surgidos del debate sobre el aborto van mal encaminados. El derecho a una herencia genética no manipulada es un tema diferente al de la regulación de la interrupción del embarazo (II). La manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie

---

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Meno, 1996 (trad. cast.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999).

12. Véase a modo de ejemplo las contribuciones al debate entre filósofos en *Die Zeit*, nº 4- nº10, 2001.

13. El contacto intelectual intensivo con Lutz Wingert y Rainer Forst fue una gran ayuda. También agradezco el detallado comentario de Tilmann Habermas. Naturalmente, cada uno de los que me han aconsejado tiene sus reservas. Las mías se refieren a la circunstancia de que trato este tema sin estar en origen familiarizado con la biotécnica. Por eso, siento haber dado con el estudio de Allen Buchanan, Daniel W. Brock, Norman Daniels y Daniel Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge, Mass., Cambridge UP, 2000, cuando ya había concluido mi manuscrito. Comparto con ellos la perspectiva deontológica del poner en juicio. En cuanto a las disensiones, también existentes, sólo he podido señalarlas en notas a pie de página añadidas poco después.

también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales (III). En particular me interesa cómo la desdiferenciación de la habitual distinción entre lo «crecido» y lo «hecho» cambia la autocomprensión subjetiva y objetiva que teníamos hasta ahora de la ética de la especie (IV) y afecta a la autocomprensión de una persona programada genéticamente (V). No podemos obviar que el conocimiento de una programación eugenésica de la propia disposición hereditaria restrinja la configuración autónoma de la vida del particular y socave la relación fundamentalmente simétrica entre personas libres e iguales (VI). Si la investigación consumidora de embriones y el diagnóstico de preimplantación desatan tantas reacciones es porque se perciben como la ejemplificación de los peligros de la eugenesia liberal que se nos avecina (VII).

I. ¿Qué significa moralización de la naturaleza humana?

Los avances espectaculares de la genética molecular sitúan cada vez más lo que somos «por naturaleza» en el radio de acción de la biotécnica. Desde la óptica de las ciencias naturales experimentales, esta tecnificación de la naturaleza humana es simplemente la continuación de la conocida tendencia a hacer progresivamente disponible el entorno natural. Desde la perspectiva del mundo de la vida, no obstante, nuestra actitud varía así que la tecnificación cruza la frontera que separa la naturaleza «exterior» de la «interior». En Alemania, el legislador ha prohibido no sólo el DPI y la investigación consumidora de embriones sino también la clonación terapéutica, las «madres de alquiler» y la «eutanasia», prácticas todas ellas permitidas en otros lugares. En principio, las intervenciones técnicas en la línea embrionaria y la

clonación de organismos humanos se proscriben universalmente y no sólo por los riesgos que comportan. Con Wolfgang van den Daele podemos hablar de intentar una «moralización de la naturaleza humana»: «Lo que la ciencia hace técnicamente disponible, los controles morales deben hacerlo normativamente indisponible».[14]

Cada nuevo paso de la técnica genera la mayoría de las veces una nueva necesidad de regulación. Pero hasta ahora las regulaciones normativas no han hecho más que adaptarse a los giros sociales. Las transformaciones sociales desencadenadas por las innovaciones técnicas en los ámbitos de la producción y el intercambio, la comunicación y el tráfico, el ejército y la sanidad siempre han llevado la delantera. La teoría clásica de la sociedad aún describía las concepciones postradicionales del derecho y la moral como resultantes de una racionalización cultural y social *concorde* con los avances de la ciencia y la técnica modernas. La investigación institucionalizada pasaba por ser el motor de estos avances. Desde la óptica del Estado constitucional liberal, la autonomía de la investigación merecía ser protegida, ya que al aumento del alcance y la profundidad de la disponibilidad técnica sobre la naturaleza iban unidas tanto la promesa económica de un incremento de la productividad y la prosperidad como la expectativa política de abrir espacios de decisión individual más amplios. Puesto que el aumento de las opciones de voto fomentaba la autonomía privada de los particulares, la ciencia y la técnica establecieron una alianza sin compromisos con la concepción liberal básica de que cada uno de los ciudadanos debía tener la misma oportunidad de configurar autónomamente su propia vida.

---

14. W. van den Daele, «Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe», en *Wechsel Wirkung*, junio/agosto de 2000, págs. 24-31.

Desde un punto de vista sociológico, la aceptación social tampoco menguará en el futuro sólo con que la tecnificación de la naturaleza humana pueda fundamentarse médicamente con la esperanza de una vida más sana y más larga. El deseo de llevar una vida autónoma siempre se vincula a los objetivos colectivos de la salud y la prolongación de la vida. Por eso, la mirada de la historia de la medicina recomienda el escepticismo frente a los intentos de «moralización de la naturaleza humana»: «Desde los comienzos de la vacunación y las primeras operaciones de corazón y cerebro hasta la terapia genética, pasando por el transplante de órganos y los órganos artificiales, siempre se ha discutido si no se había llegado a un punto en que ni siquiera los fines médicos justificaban seguir con la tecnificación del ser humano. Ninguna de estas discusiones ha detenido a la técnica».[15] Desde esta desengañadora óptica empírica, las intromisiones legislativas en la libertad de la investigación biológica aparecen como intentos inútiles de oponerse a la tendencia a la libertad dominante en la sociedad moderna.[16] Se trataría, pues, de una moralización de la naturaleza humana en el sentido de una dudosa resacralización. Después de que la ciencia y la técnica han ampliado nuestro espacio de libertad a costa de la desocialización o desencantamiento de la naturaleza exterior, esta tendencia imparable se frenará, dicen, creando tabúes artificiales, es decir, con un reencantamiento de la naturaleza interior. La recomendación implícita es palmaria: sería mejor ilustrar los restos de arcaísmo que pudiera haber en la repulsa a las quimeras producidas genéticamente, a los humanos clonados y a los embriones consumidos experimentalmente.

---

15. Ibíd., pág. 25.
16. W. van den Daele, «Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen», *Krit. Vj. für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 2, 1987, págs. 351-366.

Otra es la imagen que se obtiene si se concibe la «moralización de la naturaleza humana» en el sentido de la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente. En ese caso, el intento de prevenir por medios jurídicos que nos acostumbremos subrepticiamente a una eugenesia liberal y de asegurar que el engendramiento, esto es, la mezcla de las secuencias cromosómicas paternas, mantenga una cierta medida de contingencia o naturalidad, no sería expresión de ninguna imprecisa resistencia antimoderna. Sería más bien un acto político de acción moral autorreferente para garantizar la existencia de unas *condiciones de conservación* de la autocomprensión práctica de la modernidad. Tal interpretación se ajusta más, claro está, a la imagen sociológica de una modernidad *que se ha hecho reflexiva.*[17]

La destradicionalización de los mundos de la vida es un aspecto importante de la modernización social y puede entenderse como una adaptación cognitiva a las condiciones de vida objetivas, que van revolucionándose al ritmo del aprovechamiento de los avances científico-técnicos. Después de haber agotado casi totalmente la reserva de tradición en el curso de estos procesos civilizadores, las sociedades modernas tienen que regenerar sus vínculos morales abasteciéndose de las propias existencias seculares, esto es, de los recursos comunicativos de unos mundos de la vida conscientes de la inmanencia de su autoconstrucción. Desde esta óptica, la moralización

17. U. Beck, *Risikogesellschaft,* Francfort del Meno, 1986 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo,* Barcelona, Paidós, 1998); J. Habermas, «Konzeptionen der Moderne», en *Die Postnationale Konstellation,* Francfort del Meno, 1998, págs. 195-231 (trad. cast. *La constelación posnacional: ensayos políticos,* Barcelona, Paidós, 2000).

de la «naturaleza interior» señala más bien la «rigidez» de unos mundos de la vida que, casi completamente modernizados, han perdido el respaldo de las garantías metasociales y ya no pueden reaccionar a la renovada amenaza contra su cohesión sociomoral con más secularización, sobre todo no con una reelaboración cognitivo-moral de las tradiciones religiosas.

La manipulación genética podría modificar nuestra autocomprensión como especie hasta el punto de que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo a fundamentos normativos de la integración social insoslayables. Tal metamorfosis de la *percepción* de los procesos modernizadores arroja *otra* luz sobre el intento «moralizador» de adaptar a su vez los avances biotécnicos a las transparentes estructuras comunicativas del mundo de la vida, intención que no aboga por el reencantamiento sino por la reflexión de una modernidad que pone en claro sus propias fronteras.

Así pues, el tema queda circunscrito a la pregunta de si la indisponibilidad de los fundamentos biológicos de la identidad personal puede fundamentar la protección de la integridad de unas disposiciones hereditarias no manipuladas. La protección jurídica podría encontrar expresión en un «derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente». Este derecho, exigido también por la asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, no decidiría de antemano la admisibilidad de una eugenesia negativa fundamentada médicamente. Dado el caso, ésta podría limitar legalmente el derecho fundamental a una herencia no manipulada, si la ponderación moral y la formación democrática de la voluntad llevaran a tal resultado.

La limitación temática a la modificación de los genes deja fuera otros temas biopolíticos. Desde la óptica liberal, las nuevas técnicas reproductivas, así como el transplante de

órganos o la muerte asistida médicamente, aparecen como un incremento de la autonomía personal. Muchas veces, las objeciones de los críticos no van dirigidas contra las premisas liberales sino contra determinados aspectos de la reproducción colaborativa, contra prácticas dudosas en la determinación del momento de la muerte y la extracción de órganos y contra los efectos colaterales indeseados que tendría sobre la sociedad la organización legal de una eutanasia que quizá sería mejor dejar a la apreciación profesional éticamente regulada. También se discute, por buenas razones, la aplicación institucional de *test* genéticos y el uso que personalmente se haga del saber que ofrece el diagnóstico genético predictivo.

Es indudable que estas importantes cuestiones bioéticas van asociadas al aumento de la agudeza diagnóstica y al dominio terapéutico de la naturaleza humana, pero lo que constituye un nuevo tipo de desafío[18] es la técnica genética tendente a la selección y *modificación* de marcas características, así como la consiguiente investigación científica dirigida a futuras terapias genéticas que requiere (y en la que apenas puede distinguirse todavía entre investigación bási-

---

18. Por este motivo me concentro en la cuestión fundamental de si podemos querer dar pasos en dirección a una eugenesia liberal que vaya más allá de los objetivos estrictamente terapéuticos. No entro en la cuestión de la implantación justa de tales métodos. Los problemas normativos que comportaría una eugenesia fundamentalmente loada, los tratan, desde el punto de vista de la teoría de la justicia de Rawls, Buchanan y otros (2000), pág. 4: «The primary objective of this book is... to answer a single question: What are the most basic moral principles that would guide public policy and indvidual choice concerning the use of genetic interventions in a just and humane society in which the powers of genetic intervention are much more developed than they are today». [«El objetivo básico de este libro es... responder a una sola cuestión: ¿cuáles son los principios morales más básicos que guiarían la política pública y la elección individual en lo relativo a la utilización de intervenciones genéticas en una sociedad justa y humana en la cual las potencialidades de la intervención genética se encuentren mucho más desarrolladas que actualmente?»].

ca y aplicación médica).[19] Ambas ponen a disposición aquella base física «que somos por naturaleza». Lo que Kant todavía consideraba el «reino de la necesidad» se ha transformado desde la óptica de la teoría de la evolución en un «reino de la casualidad». Y ahora la técnica genética desplaza las fronteras entre esta base natural indisponible y el «reino de la libertad». Esta «ampliación de contingencia» que concierne a la naturaleza «interior» se distingue de similares ampliaciones de nuestro espacio de opciones por el hecho de que «modifica la estructura entera de nuestra experiencia moral».

Ronald Dworkin lo fundamenta en el cambio de perspectiva que la técnica genética causa en las condiciones, dadas por inamovibles hasta ahora, del juicio moral y la acción moral: «Se diferencia entre lo que la naturaleza, evolución incluida, [...] ha creado y lo que nosotros hacemos en el mundo con la ayuda de estos genes. En cualquier caso esta diferenciación traza una frontera entre lo que somos y el trato que bajo nuestra propia responsabilidad damos a esa herencia. Esta decisiva frontera entre casualidad y libre decisión constituye la espina dorsal de nuestra moral [...] Nos da miedo la expectativa de que el ser humano proyecte otros seres humanos porque esta posibilidad desplaza las fronteras entre casualidad y decisión que subyacen en los criterios de nuestros valores».[20]

Que las modificaciones genéticas eugénesicas puedan modificar la estructura entera de nuestra experiencia moral es una afirmación fuerte. Interprétese como que la téc-

---

19. L. Honnefelder, «Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik», en *Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung)*, H, 1, 2000, pág. 49.

20. R. Dworkin, «Die falsche Angst, Gott zu spielen», en *Zeit-Dokument*, 1999, pág. 39; véase también: «Playing God. Genes, Clones, and Luck», en R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, 2000, págs. 427-452 (de próxima aparición en Paidós).

nica genética nos enfrentará en algunos aspectos con cuestiones prácticas que tocan a los *presupuestos* del juicio moral y la acción moral. El desplazamiento de las «fronteras entre casualidad y libre decisión» afecta a la autocomprensión *en total* de personas que actúan moralmente y están preocupadas por su existencia. Nos hace ser conscientes de los nexos que hay entre nuestra autocomprensión moral y un trasfondo ético referido a la especie. Que nos contemplemos como autores responsables de nuestra propia biografía y nos respetemos recíprocamente como personas «de igual condición», también depende en cierta manera de cómo nos comprendamos antropológicamente en tanto que miembros de una especie. ¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?

Si se trata de la segunda alternativa, no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención. Pero antes de seguir este hilo desearía aclarar por qué es necesario dar un rodeo. El argumento moral (de discutible constitucionalidad) de que el embrión goza «desde el comienzo» de dignidad humana y protección absoluta de su vida, interrumpe una discusión que no podemos pasar por alto si nos queremos poner políticamente de acuerdo sobre las cuestiones fundamentales con la atención constitucionalmente debida al pluralismo cosmovisivo de nuestra sociedad.

II. Dignidad humana *versus* dignidad de la vida humana

El debate filosófico[21] en torno a la admisibilidad de la investigación consumidora de embriones y el DPI se ha movido hasta ahora en la estela de la discusión sobre el aborto. En Alemania, la regulación dice que la interrupción del embarazo hasta la duodécima semana es contraria al derecho, pero no está penada. Está jurídicamente permitida por indicación médica y en atención a la madre. Como en otros países, el tema ha dividido a la población en dos bandos. En la medida en que este debate determina la presente discusión, la polarización entre partidarios del «pro Life» y partidarios del «pro Choice» centra la atención en el estatus moral de la vida humana nonata. Así, el bando conservador espera poder echar el cerrojo al temido desarrollo de la técnica genética apelando a la protección absoluta de la vida del óvulo fecundado. Pero los supuestos paralelismos engañan. Respecto a la presente cuestión de la admisibilidad del DPI, las posiciones no se parecen en nada a las del aborto, aunque partan de las mismas convicciones normativas fundamentales. Hoy día, el bando liberal se separa de aquellos que habían dado priori-

21. Dejo de lado el debate jurídico sobre las implicaciones de la jurisprudencia relativa al art. 218 del código penal. El tribunal constitucional federal se ha pronunciado a favor de proteger la vida nonata desde el momento de la anidación. Entre los juristas se discute, y a mí también me parece dudoso, si esta decisión puede extenderse sin más a la protegibilidad absoluta de la vida humana a partir de la fecundación, como Herta Däubler-Gmelin y Ernst Benda suponen; véase M. Pawlik, «Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen», en *FAZ*, 27 de junio de 2001. Sobre el margen de fluctuación de las disposiciones jurídicas es informativo R. Erlinger, «Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt?», en *Süddeutsche Zeitung*, 4 de julio de 2001. Por lo demás, la interpretación de la constitución es un proceso de aprendizaje a largo plazo, cosa que siempre mueve al tribunal supremo a corregir sus propias decisiones. En el caso de que las circunstancias históricas varíen y surjan nuevas razones morales que afecten al derecho existente, los principios constitucionales –ellos mismos fundamentados moralmente– exigen que el derecho siga las asunciones morales.

dad al derecho de autodeterminación de la mujer frente a la protección de la vida del embrión incipiente. Quien se rige por intuiciones deontológicas no se adhiere sin más a los utilitaristas certificados de no-objeción a la liberalización del manejo instrumental de embriones.[22]

La aplicación del diagnóstico de preimplantación, que permite anticiparse a un eventual aborto «desechando» las células madre extracorporales gravadas genéticamente, se diferencia de la interrupción del embarazo en aspectos relevantes. En el caso de la negativa a un embarazo no deseado, el derecho de la mujer a la autodeterminación colisiona con la necesidad de protección del embrión. En el otro caso, la protección de la vida del nonato entra en conflicto con una ponderación de los padres, que desean a su hijo pero también renunciar a la implantación del embrión si éste no cumple determinados estándares de salud. Tampoco es que los padres se vean envueltos en este conflicto *de improviso*: aceptan la posible colisión de antemano, cuando someten el embrión a una prueba genética.

Esta especie de controles de calidad deliberados pone en juego un nuevo aspecto del asunto: la instrumentalización de una vida humana engendrada con reservas por preferencias y orientaciones de valor de terceros. La decisión seleccionadora se orienta a una composición deseable del genoma. La decisión sobre la existencia o la no existencia se toma según el potencial *ser así*. La decisión existencial de interrumpir un embarazo tiene tan poco que ver con este hacer disponibles las marcas características, con este cribar la vida prenatal, como con el consumo de esta vida con fines investigadores.

---

22. Véanse R. Merkel, «Rechte für Embryonen?», en *Die Zeit*, 25 de enero de 2001; U. Mueller, «Gebt uns die Lizenz zum Klonen!», en *FAZ*, 9 de marzo de 2001.

A pesar de estas diferencias, hay una enseñanza que sí podemos extraer del debate sobre el aborto, un debate que se ha sostenido durante décadas con gran seriedad: el fracaso de todo intento de llegar a una descripción cosmovisivamente neutral (o sea, que no prejuzgue) del estatus moral de la vida humana incipiente, una descripción que sea aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad secular.[23] Una de las partes describe el embrión en un estadio de desarrollo temprano como un «montón de células», contraponiéndolo a la persona del recién nacido, al cual sí corresponde la dignidad humana en un sentido moral estricto. La otra parte contempla la fecundación del óvulo humano como el comienzo relevante de un proceso de desarrollo ya individuado y regido por sí mismo. Viendo las cosas de esta manera, todo ejemplar biológicamente determinable como perteneciente a la especie debe ser considerado como potencial persona y portador de derechos fundamentales. Ambas partes parecen omitir que algo puede ser considerado como «indisponible» aunque no tenga el estatus de persona portadora de derechos fundamentales inalienables según la constitución. No sólo es «indisponible» lo que tiene dignidad humana. Algo puede sustraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser «inviolable» en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos (que son constitutivos de la «dignidad humana» según el artículo 1 de la Constitución).

Si el debate sobre la atribución de la «dignidad humana» garantizada constitucionalmente pudiera decidirse con razones morales que obligasen, las profundas cuestiones antropológicas que suscita la técnica genética no rebasarían el

---

23. R. Dworkin, *Life's Dominion*, Nueva York, 1994 (trad. cast.: *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1998).

ámbito de las cuestiones morales corrientes. Ahora bien, los supuestos ontológicos fundamentales del naturalismo cientificista, según los cuales el nacimiento aparece como una cesura relevante, no son de ninguna manera más triviales o «más científicos» que los supuestos de fondo metafísicos o religiosos, que sugieren la conclusión contraria. Las dos partes alegan que *todo* intento de hacer un corte tajante, moralmente relevante, en cualquier punto entre la fecundación o la fusión de núcleos celulares por una parte y el nacimiento por otra, tiene algo de arbitrario, ya que primero la vida sensitiva y después la personal se desarrollan con gran continuidad a partir del comienzo orgánico. Pero si no me equivoco, esta tesis de la continuidad más bien habla contra *ambos* intentos de sentar con enunciados ontológicos un comienzo «absoluto» vinculante también desde un punto de vista normativo. ¿Acaso no es arbitrario disolver la ambivalencia –justificada por el fenómeno– de nuestros sentimientos e intuiciones evaluativos –que cambian paso a paso según se refieran a un embrión en un estadio de desarrollo temprano y medio o a un feto en estadio avanzado–[24] a favor de una u otra parte por medio de estipulaciones moralmente unívocas? Sólo sobre la base de una descripción cosmovisiva de los estados de cosas que las sociedades pluralistas *debaten racionalmente*, puede conseguirse llegar a una determinación precisa del estatus moral, ya sea en el sentido de la metafísica cristiana o en el del naturalismo. Nadie duda del valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento, se la denomine «sagrada» o se rechace esta «sacralización» de lo que es un fin en sí mismo. Pero la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racional-

---

24. A esto se refiere la doctrina aristotélico-escolástica de la animación sucesiva; véase la visión de conjunto de H. Schmoll, «Wann wird der Mensch ein Mensch?», en *FAZ*, 31 de mayo de 2001.

mente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión.

En el debate normativo de una esfera pública democrática sólo cuentan, al fin y al cabo, los enunciados morales en sentido estricto. Sólo los enunciados cosmovisivamente neutrales sobre lo que es por igual bueno para todos y cada uno pueden tener la pretensión de ser aceptables para todos por buenas razones. La pretensión de aceptabilidad racional diferencia los enunciados sobre la solución «justa» de los conflictos de acción de los enunciados sobre lo que es «bueno» «para mí» o «para nosotros» en el contexto de una biografía o de una forma de vida compartida. De todos modos, este sentido específico de las cuestiones que respectan a la justicia admite una conclusión sobre el «fundamento de la moral». Considero que esta «determinación» de la moral es la clave apropiada para responder a la pregunta de cómo podemos determinar el universo de posibles portadores de derechos y deberes morales independientemente de determinaciones ontológicas controvertidas.

La comunidad de seres morales que se dan a sí mismos sus leyes se refiere a todas las circunstancias que requieren regulación normativa con el lenguaje de los derechos y los deberes, pero sólo los miembros de esta comunidad pueden obligarse *recíprocamente* y esperar *los unos de los otros* comportamientos conformes a normas. Los animales se benefician de los deberes morales, que tenemos que respetar al tratar con criaturas que pueden sufrir *por mor de ellas mismas*. Con todo, no pertenecen al universo de los miembros que se dirigen *mutuamente* mandatos y prohibiciones reconocidos intersubjetivamente. Como deseo mostrar, la «dignidad humana» en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se «posea» por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella «inviolabilidad» que única-

mente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas. No utilizo «inviolabilidad» como sinónimo de «indisponibilidad» porque el precio a pagar por una respuesta *posmetafísica* a la pregunta de qué trato debemos dar a la vida humana prepersonal no puede ser la determinación *reduccionista* del ser humano y la moral.

Entiendo el comportamiento moral como una respuesta constructiva a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad de la existencia humana (especialmente clara en los períodos de infancia, enfermedad y vejez). La regulación normativa de las relaciones interpersonales puede entenderse como una envoltura protectora porosa contra las contingencias a las que se ven expuestos el cuerpo (*Leib*) vulnerable y la persona en él encarnada. Los ordenamientos morales son construcciones quebradizas que, *ambas cosas en una*, protegen a la *physis* contra lesiones corporales y a la *persona* contra lesiones interiores o simbólicas. Pues la subjetividad, que es lo que convierte el cuerpo (*Leib*) humano en un recipiente animado del espíritu, se sustenta sobre las relaciones intersubjetivas con los demás. El sí mismo individual sólo se forja por la vía social del extrañamiento e, igualmente, sólo puede *estabilizarse* en el entramado de unas relaciones de reconocimiento intactas.

La dependencia de los demás explica la vulnerabilidad del uno con respecto a los otros. La persona, de la manera más desprotegida, se expone a ser herida en unas relaciones que necesita para desplegar su identidad y conservar su integridad (por ejemplo, en las relaciones íntimas de entrega a una pareja). En su versión destranscendentalizada, la «voluntad libre» de Kant ya no es una propiedad de seres inteligibles caída del cielo. La autonomía es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que sólo teniendo presente su fragilidad física y su dependencia social pue-

den obtener algo así como «fuerzas».[25] Si éste es el «fundamento» de la moral, de él también se derivan sus «fronteras». Lo que necesita y es capaz de regulaciones morales es el universo de posibles relaciones e interacciones interpersonales. Sólo en esta malla de relaciones de reconocimiento reguladas legítimamente pueden los seres humanos desarrollar y mantener una identidad personal (a la vez que su integridad física).

Dado que el ser humano ha nacido «inacabado» en un sentido biológico y necesita la ayuda, el respaldo y el reconocimiento de su entorno social toda la vida, la *incompletud* de una individuación fruto de secuencias de ADN se hace visible cuando tiene lugar el proceso de individuación social.[26] La individuación biográfica culmina con la socialización. Lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto *público* de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente.[27] Sólo en el momento en que

---

25. M. Nussbaum critica la distinción kantiana entre la existencia inteligible y la existencia corporal del agente: «What's wrong with Kant's distinction? [...] It ignores the fact that our dignity is that of a certain sort of animal; it is a dignity that could not be possessed by a being who was not mortal and vulnerable, just as the beauty of a cherry tree in bloom could not be possessed by a diamond». [«¿En qué se equivoca la distinción de Kant? [...] Ésta ignora el hecho de que nuestra dignidad es la de cierta especie animal; se trata de una dignidad que no podría poseer un ser que no fuese mortal y vulnerable, del mismo modo que un diamante no podría poseer la belleza de un cerezo en flor»]. (*Disabled Lives: Who Cares?*, manuscrito no publicado del año 2001).
26. Helmuth Plessner y Arnold Gehlen comparten con George Herbert Mead esta convicción fundamental.
27. Hannah Arendt (*Vita Activa*, Munich, 1959) se refirió a la «pluralidad» como uno de los rasgos fundamentales de la existencia humana. La vida del ser humano sólo se completa en la interacción con otros seres humanos: «Para el hombre vivir significa –como ya en latín, esto es, la lengua del pueblo quizá más profundamente político que hemos conocido– "estar entre hombres" (*inter homines esse*) y morir, "cesar de estar entre hombres" (*desinere inter homines esse*)» (*op. cit.*, pág. 15) (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998).

rompe la simbiosis con su madre el niño entra en un mundo de personas que le *salen al encuentro*, le dirigen la palabra y hablan con él. El ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera «ya» persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón.[28]

Al recién nacido se le identifica como «uno» o «uno de nosotros» en el entramado simbólico de las relaciones de reconocimiento recíprocas de personas que actúan comunicativamente y, poco a poco, aprende a identificarse a sí mismo, identificándose al mismo tiempo como persona, como parte o miembro de su(s) comunidad(es) social(es) y como individuo singular inconfundible y moralmente insustituible.[29] En esta diferenciación de la autorreferencia se refleja la estructura de la comunicación hablada. Sólo aquí, en un *space of reasons* (Sellars) discursivamente abierto, el poder de razonar de la especie, adquirido culturalmente, puede desplegar su fuerza unificadora y creadora de consenso en la diferencia de las múltiples perspectivas de sí mismo y del mundo.

Antes de su entrada en el contexto público de interacción, la vida humana goza, como punto de referencia de nuestros deberes, de protección legal sin ser ella misma suje-

---

28. Tener el *talento* de la razón significa que el nacimiento, en tanto que momento del ingreso en el mundo social, marca a la vez el momento a partir del cual la *disposición* a ser persona puede hacerse realidad, sea en la forma que sea. Véase M. Seel, *Ethisch-ästhetische Studien*, Francfort del Meno, 1996, pág. 215 y sigs.: «Por eso, la moral trata a todos los que pertenen a la especie humana como seres que quieren una vida personal, independientemente de si fácticamente pueden vivirla. [...] El respeto a la integridad de los demás, establecido en el reconocimiento recíproco entre personas, tiene que valer para todos los seres humanos sin excepción. Todos tienen el mismo derecho fundamental a participar en la vida personal, sin que importe en qué medida (definitiva o transitoriamente) son capaces de participar autodeterminadamente. El núcleo de la moral no puede ser más simple: tratar a todos los seres humanos como seres humanos».

29. L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort del Meno, 1993.

to de deberes y portadora de derechos humanos. Pero no podemos extraer falsas consecuencias de ello. Los padres no sólo hablan *sobre* el niño que se gesta *in utero* sino que *en cierta manera* se comunican con él. No es la visualización en la pantalla de los rasgos inconfundiblemente humanos del feto que se mueve en el claustro materno lo que convierte al niño en un destinatario en el sentido de una *anticipatory socialization*. Está claro que tenemos deberes morales y legales con respecto a él *por mor de él mismo*. Además, la vida prepersonal también conserva, antes de llegar a un estadio en el que pueda *asignársele el rol* de una segunda persona a la que dirigir la palabra, un valor integral para el conjunto de una forma de vida concebida *éticamente*. A tal efecto se brinda la distinción entre dignidad de la vida humana y dignidad humana garantizada legalmente a toda persona, una distinción que por lo demás se refleja en la fenomenología del trato que damos a nuestros muertos, un trato cargado de sentimientos.

Hace poco se informó de una modificación de la ley sobre entierros del *land* de Bremen. Dicha modificación se refiere a los nacidos muertos y prematuros, así como a las interrupciones clínicas del embarazo, y reclama que el trato que se dé a los fetos también guarde la honoración debida a la vida muerta. De acuerdo con dicha ley, no hay que eliminar a los fetos como –según el lenguaje funcionarial– «basura ética» sino enterrarlos en un cementerio, en fosas comunes anónimas. La reacción del lector a la obscenidad de la formulación –por no hablar del desagrado ante la praxis– delata *a contraluz* del embrión muerto lo extendido y profundo que es el temor por la integridad de la vida humana incipiente, que ninguna sociedad civilizada puede tocar sin más ni más. Por otra parte, el comentario que hace el periódico a la inhumación colectiva anónima arroja luz sobre una distinción intuitiva que me parece interesante: «La ciudadanía de Bremen también era consciente de que sería una exigencia ex-

cesiva (quizá incluso equivalente a un duelo colectivo patológico) que los embriones tuvieran que ser enterrados con los mismos criterios que los muertos después del nacimiento. [...] El dictado de respetar a los muertos puede expresarse en varias clases de entierro».[30]

Más allá de las fronteras de una comunidad de personas morales en sentido estricto, no se extiende ninguna zona gris en la que, desde un punto de vista normativo, podamos actuar sin atenciones y manipular sin freno. Por otra parte, los conceptos jurídicos saturados de moral, como «derechos humanos» y «dignidad humana», tienen una extensión tan excesiva que resultan contraintuitivos, con lo que no sólo pierden su agudeza distintiva sino también su potencial crítico. Las violaciones de *derechos* humanos no pueden verse reducidas a faltas contra representaciones de *valor*.[31] La diferencia entre derechos firmemente establecidos y bienes que pueden ser de rango preferente o secundario según se los pondere no debería borrarse.[32]

La elección de expresiones semánticamente *elásticas* se debe al carácter de los umbrales inhibitorios del trato que se da a la vida humana antes del nacimiento y después de la muerte (umbrales difíciles de definir). La vida humana goza de «dignidad» y exige «honoración» también en sus formas anónimas. La expresión «dignidad» se impone porque cubre un espectro semánticamente amplio y contiene un eco del concepto de «dignidad humana», más específico. Las connotaciones que lleva implícitas el concepto de «honor» surgen

---

30. St. Rixen, «Totenwürde», en *FAZ*, 13 de marzo de 2001.
31. W. Kersting, «Menschenrechtsverletzung ist nicht Wertverletzung», en *FAZ*, 17 de marzo de 2001.
32. R. Dworkin, *Rechte ernstgenommen*, Francfort del Meno, 1984 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994); K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Francfort del Meno, 1988, págs. 335 y sigs.

todavía más claramente de la historia de los usos premodernos de éste, y también han dejado huellas en la semántica de «dignidad», a saber, la connotación de un *ethos* dependiente del estatus social. La dignidad del rey se encarnaba en un estilo de pensar y actuar diferente al de la mujer casada, el soltero, el artesano y el carnicero. De estas acepciones concretas de una dignidad determinada en cada caso se abstrae la «dignidad humana» universalizada que corresponde a la persona como tal. Más allá de esta abstracción, que lleva a la «dignidad humana» y al «derecho humano» único de Kant, no podemos olvidar por nuestra parte que la comunidad moral de los sujetos de derechos humanos, libres e iguales, no forma ningún «reino de los fines» en un allende nouménico sino que permanece inserta en formas de vida concretas y en sus respectivos *ethos.*

III. La inserción de la moral en la ética de la especie

Si la moral tiene su sede en una forma de vida estructurada lingüísticamente, el debate actual sobre la admisibilidad de la investigación consumidora de embriones y del DPI no puede decidirse en pro de la dignidad humana y el estatuto de derechos fundamentales del óvulo fecundado con un único argumento contundente. No sólo comprendo el motivo que impulsaría a servirse con agrado de un argumento así sino que lo comparto, ya que la aplicación restrictiva del concepto de dignidad humana deja la protección del embrión, que éste necesita y de la que es digno, en manos de una ponderación de bienes que abre una ancha rendija a la instrumentalización de la vida humana y a la socavación del sentido categórico de las exigencias morales. Por eso es tanto más relevante la búsqueda de una solución convincente, cosmovisivamente neutral, a la que de todos modos

nos obliga el principio constitucional de tolerancia. Incluso si mi propia propuesta de cómo hayan de entenderse el fundamento y las fronteras de la moral no estuviera a la altura de esta pretensión y fuera cautiva de alguna parcialidad metafísica, la consecuencia seguiría siendo la misma. El Estado cosmovisivamente neutral, si es democrático y procede inclusivamente, no puede tomar partido aplicando de una manera «éticamente» controvertida los artículos 1 y 2 de la ley fundamental. Si la cuestión del trato que hay que dar a la vida humana nonata tiene un carácter ético, es razonable contar con un disenso fundamentado como el que se apuntó en la sesión del parlamento federal del 31 de mayo de 2001. De esta manera, la discusión filosófica puede desprenderse del lastre de polarizaciones cosmovisivas estériles y concentrarse en el tema de la adecuada autocomprensión ética de la especie.

Pero, antes que nada, una observación sobre el uso de la lengua. Llamo «morales» a las cuestiones referentes a la convivencia justa. Dichas cuestiones atañen a personas que actúan y que pueden entrar en conflicto entre ellas, y son planteadas desde el punto de vista de la necesidad de regular normativamente las interacciones sociales. La expectativa de que tales conflictos puedan decidirse fundamental y racionalmente en interés de todos y cada uno es razonable. En cambio, esta expectativa de aceptabilidad racional se desvanece si la descripción del conflicto y la fundamentación de las normas oportunas dependen de modos de vida privilegiados y de la autocomprensión existencial, es decir, del sistema interpretativo que sustenta la identidad de un particular o un grupo determinado de ciudadanos. A tales conflictos de fondo aluden las cuestiones «éticas».

Las personas y comunidades cuya existencia puede salir mal se preguntan qué es una vida no fallida con vistas a orientar su biografía o su forma de vida hacia valores deter-

minantes. Tales preguntas están pensadas para aquellos o aquellas que quieren saber cómo deben entenderse a sí mismos en su contexto vital y qué prácticas son las mejores para ellos, considerados globalmente. Cada nación trata los crímenes masivos de su régimen anterior de manera diferente. Según sean la experiencia histórica y la autocomprensión colectiva, se decide por una estrategia del perdón y el olvido o por iniciar procesos de castigo y repaso.* Cómo habérselas con la energía nuclear dependerá, entre otras cosas, de la posición de que gocen la seguridad y la salud con relación al bienestar económico. Para tales cuestiones ético-políticas es válida la frase «otras culturas, otras costumbres».

Por el contrario, las cuestiones sobre el trato a dar a la vida humana prepersonal son de un calibre totalmente distinto. Atañen no a esta o aquella diferencia entre las múltiples formas de vida cultural, sino a autodescripciones intuitivas con las que nos identificamos *como seres humanos* y nos distinguimos de otros seres vivos (o sea, atañen a nuestra autocomprensión como especie). No se trata de la cultura, que es diferente en todas partes, sino de la imagen que las diversas culturas se forman de «el» ser humano, que es el mismo en todas partes (en una generalidad antropológica). Si aprecio correctamente la discusión sobre el «consumo» de embriones para la investigación o el «engendramiento de embriones con reservas», la afectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo obsceno. Se trata de la misma sensación de vértigo que tenemos cuando el suelo que creíamos seguro se escurre bajo nuestros pies. Es sintomática la repugnancia que nos causa ver la quimérica violación de unas fronteras entre géneros que ha-

* Sobre el significado del término *Aufarbeitung*, véase «¿Qué significa hoy "hacer frente al pasado aclarándolo"?», en J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997. (*N. de la t.*)

bíamos dado ingenuamente por «inamovibles». La «tierra virgen ética» a la que alude Otfried Höffe con razón,[33] consiste en confundir la identidad de la especie. La observada y temida evolución de la técnica genética ataca la imagen que nos habíamos hecho de nosotros como la especie cultural «ser humano», una imagen para la cual no parecía haber alternativa.

Cierto que también estas imágenes se dicen en plural. A las formas de vida cultural les corresponden sistemas interpretativos que se refieren al lugar del hombre en el cosmos y ofrecen un «compacto» contexto antropológico en el que insertar los respectivos códigos morales válidos. En las sociedades pluralistas, estas interpretaciones de sí mismo y del mundo, metafísicas o religiosas, están subordinadas por buenas razones a los fundamentos morales del Estado constitucional cosmovisivamente neutral y obligadas a la coexistencia pacífica. Bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, de una autocomprensión ética de la especie inscrita en determinadas tradiciones y formas de vida no se pueden concluir argumentos que desbanquen las pretensiones de validez de una moral presuntamente válida para la generalidad. Pero esta «prioridad de lo justo frente a lo bueno» no puede impedir ver que la moral racional abstracta de los sujetos a derechos humanos se apoya a su vez en una *autocomprensión ética de la especie* preexistente, compartida por todas las *personas morales*.

Como todas las grandes religiones universales, también las doctrinas metafísicas y las tradiciones humanistas ofrecen contextos donde insertar la «estructura entera de nuestra experiencia moral», articulan de una u otra manera una auto-

33. O. Höffe, «Wessen Menschenwürde?», en *Die Zeit*, 1 de febrero de 2001.

comprensión antropológica adecuada a una moral autónoma. En una moral así se apoya una autocomprensión ética mínima de la especie en la que convergen las interpretaciones, altamente culturales, que las religiones nacidas en el tiempo axial (*Achsenzeit*)* hacen del mundo y del sí mismo. Mientras las interpretaciones de unas y otras sean armónicas, la prioridad de lo justo frente a lo bueno no es problemática.

Desde esta perspectiva, urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones. Pues la irrupción imprevista de alternativas sorprendentes ha sacudido algunos supuestos elementales que aceptábamos como obvios (aunque lo nuevo, como las «quimeras» artificiales de los organismos transgénicos «descastados», tiene precedentes arcaicos en imágenes míticas desvalorizadas). Elementos irritantes de este tipo se desprenden de todas esas escenificaciones futuristas que han ido pasando de la ciencia ficción a los suplementos científicos de los periódicos. Así, hay autores de libros especializados que nos hablan de perfeccionar al ser humano mediante la implantación de chips, o de su suplantación por robots más inteligentes.

Para los procesos vitales del organismo humano técnicamente asistido, los nanotecnólogos esbozan la imagen, mezcla de hombre y máquina, de una planta productiva sometida a la supervisión y la renovación autorreguladas, a la reparación y el perfeccionamiento constantes. Según esta visión, minúsculos robots, replicantes de sí mismos, circularán por el cuerpo (*Körper*) humano uniéndose a tejidos orgánicos pa-

---

* *Concepto acuñado por Karl Jaspers y expuesto en su libro Ursprung und Ziel der Geschichte* (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985). (*N. de la t.*).

ra, por ejemplo, detener los procesos de envejecimiento o multiplicar las funciones del cerebro. Los ingenieros informáticos tampoco se quedan atrás en este género y la imagen de los robots del futuro que esbozan es la de unas máquinas autonomizadas que condenan a los seres humanos de carne y hueso a ser un modelo en extinción, ya que estas inteligencias superiores habrán superado los pasos estrechos del *hardware* humano. Al *software*, separado de nuestros cerebros, le auguran no sólo la inmortalidad sino también la perfección ilimitada.

Un cuerpo (*Leib*) repleto de prótesis para aumentar el rendimiento o una inteligencia de ángeles almacenada en el disco duro son imágenes fantasiosas que liquidan fronteras trazadas y contextos que hasta ahora, en nuestro hacer cotidiano, nos parecían de una necesidad transcendental. Por un lado, lo crecido orgánicamente se funde con lo hecho técnicamente; por otro, la productividad del espíritu humano se disocia de la subjetividad viviente. No me importa si tales especulaciones expresan chifladuras o pronósticos dignos de tomarse en serio, necesidades escatológicas diferidas o nuevas variedades de una ciencia de la ciencia ficción; a mí sólo me sirven como ejemplo de una tecnificación de la naturaleza humana que provoca un cambio en la autocomprensión ética de la especie, un cambio que ya no puede armonizarse con la autocomprensión normativa de personas que viven autodeterminadamente y actúan responsablemente.

La provocación de los avances de la tecnología genética, efectivos o que es realista esperar, no llega tan lejos. Pero no hay que descartar totalmente las analogías.[34] La manipulación de la composición del genoma humano, progresivamente

34. Por ejemplo, Buchanan y otros mencionan en las págs. 177 y sigs. el espectral escenario de un *Genetic Communitarianism* en el que subculturas diferentes impulsarían la autooptimización eugenésica de la especie hu-

descifrado, y la expectativa de algunos investigadores de poder dominar muy pronto la evolución, sacuden en cualquier caso la distinción categorial entre subjetivo y objetivo, y entre natural y hecho en unas regiones que hasta ahora escapaban a nuestra disposición. Se trata de la desdiferenciación de distinciones categoriales profundamente enraizadas que hasta ahora suponíamos invariantes de nuestras autodescripciones. Tal proceso podría cambiar nuestra autocomprensión ética de la especie hasta tal punto que la consciencia moral quedara también afectada (es decir, las condiciones de lo espontáneamente natural, que constituye lo único en lo que podemos entendernos como autores de la propia vida y miembros en pie de igualdad de la comunidad moral). Presumo que el conocimiento de la programación del propio genoma podrá alterar la obviedad con que existimos como cuerpo (*Leib*) o, en cierto modo, con que «somos» nuestro cuerpo (*Leib*), y que con ello también surgirá un nuevo tipo de relación peculiarmente asimétrica entre las personas.

---

mana en direcciones diferentes, de manera que quedara cuestionada la unidad de la naturaleza humana como base de referencia sobre la que todos los seres humanos, en tanto que miembros de la misma comunidad moral, se han entendido y reconocido mutuamente hasta hoy: «We can no longer assume that there will be a single successor to what has been regarded as human nature. We must consider the possibility that at some point in the future, different groups of human beings may follow divergent paths of development through the use of genetic technology. If this occurs, there will be different groups of beings, each with its own "nature", related to one another only through a common ancestor (the human race), just as there are now different species of animals who evolved from common ancestors through random mutation and natural selection». [«No podemos seguir dando por sentado que habrá un único sucesor de lo que se ha entendido como naturaleza humana. Debemos considerar la posibilidad de que, en cierto momento del futuro, diferentes grupos de seres humanos puedan seguir sendas evolutivas diferentes mediante el uso de tecnología genética. Si tal cosa ocurriera, habría distintos grupos de seres, cada uno con su propia "naturaleza", cuyo único vínculo con los otros sería un antepasado común (la raza humana), del mismo modo que existen diferentes especies de animales que evolucionaron de antepasados comunes a través de la mutación azarosa y la selección natural.»]

Cerciorémonos de hasta dónde nos han llevado las reflexiones que hasta aquí hemos hecho. Por una parte, bajo las condiciones del pluralismo cosmovisivo, no podemos conceder al embrión «desde el comienzo» la protección absoluta de su vida, protección de la que sí disfrutan las personas portadoras de derechos fundamentales. Por otra parte, tenemos la intuición de que no puede disponerse de la vida humana prepersonal para convertirla en un bien sometido a la competencia. Con el fin de clarificar esta intuición examino la posibilidad teórica de una eugenesia liberal, ya debatida con intensidad en Estados Unidos y que sólo hoy ha podido plantearse por primera vez. Desde esta perspectiva que proponemos, la presente controversia en torno a los dos temas que tratamos cobra unos perfiles más netos.

La autolimitación normativa en el trato que damos a la vida embrionaria no puede referirse a las intervenciones genéticas como tales. Está claro que el problema no es la técnica genética sino su modo de aplicación y su alcance. La falta de reparos morales que muestran las intervenciones efectuadas en la dotación genética de los miembros potenciales de nuestra comunidad moral es correlativa a la actitud con la que se llevan a cabo. Así, por ejemplo, en el caso de las intervenciones genéticas *terapéuticas* tomamos el embrión como la segunda persona que será alguna vez.[35] Esta actitud clínica obtiene su fuerza legitimadora de la fundamentada suposición contrafáctica de que es posible el consenso con un otro que puede decir «sí» o «no». De este modo, el peso de la prueba consiste, desde el punto de vista normativo, en justificar

---

35. Agradezco este pensamiento decisivo a una discusión con Lutz Wingert. También es instructivo su proyecto para el Kulturwissenschaftliche Institut de Essen: «Was macht eine Lebensform human? Unsere Kultur zwischen Biologie und Humanismus» [«¿Qué es lo que convierte una forma de vida en humana? Nuestra cultura entre la biología y el humanismo»] (manuscrito de 2001).

la anticipación de un asentimiento que actualmente no se puede pedir y que en el caso de una intervención terapéutica en el embrión quizá podrá obtenerse posteriormente, pero en el caso de la evitación preventiva del nacimiento, jamás. De entrada, no queda claro lo que esta exigencia significa para praxis como el DPI y la investigación embrionaria, cuya meta es o bien que el nacimiento se produzca sólo hipotéticamente o bien que no se produzca en absoluto.

En todo caso, un consenso sólo puede darse por *supuesto* cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos. Así, la comunidad moral, que en el ámbito profano de la cotidianidad política se da en la figura desengañada de naciones constituidas por ciudadanos, también tiene que confiar en desarrollar, al final y a partir de nuestras maneras espontáneas de vivir, criterios cada vez más convincentes para una existencia corporal (*leiblich*) válida, ya sea enferma o sana. Es el punto de vista moral de no dar un trato instrumentalizador a segundas personas lo que, como quisiera mostrar, nos reafirma en la «lógica de la curación» y nos impone –al contrario que el emotivo espacio de tolerancia de una eugenesia liberal– la carga de trazar las fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora. Por eso, el programa de una eugenesia liberal sólo puede dejarse engañar si no tiene en cuenta la desdiferenciación biotécnica de los procederes.

IV. Lo crecido y lo hecho

Nuestro mundo de la vida está concebido en cierto sentido «aristotélicamente». En la vida cotidiana diferenciamos sin pensarlo dos veces la naturaleza inorgánica de la orgánica, las plantas de los animales y la naturaleza animal, a su vez, de la naturaleza racional-social del ser humano. La pertina-

cia de esta división categorial, a la que ya no va unida ninguna pretensión ontológica, se debe al entrecruzamiento de perspectivas y formas de habérselas con el mundo (cruce que puede analizarse siguiendo el hilo de los conceptos aristotélicos fundamentales). Aristóteles separa la actitud *teórica* del observador desinteresado de otras dos actitudes: la *técnica* del sujeto productor, que actúa orientado a metas y que interviene en la naturaleza valiéndose de medios y consumiendo material, y la *práctica* de las personas prudentes o que actúan éticamente. Estas últimas salen al encuentro en contextos interactivos, bien en la actitud objetivante de un estratega que juzga las decisiones anticipadas de sus contrincantes desde la óptica de las propias preferencias, bien en la actitud performativa de un agente comunicativo que, en el marco de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente, desea entenderse con una segunda persona respecto a algo en el mundo. A su vez, la praxis del campesino que cuida el ganado y labra la tierra, la praxis del médico que diagnostica enfermedades para curarlas y la praxis del criador que criba y perfecciona con arreglo a sus propios fines las propiedades hereditarias de una población, exigen otras actitudes. Lo que todas estas prácticas clásicas de cuidar, curar y criar tienen en común es el respeto por la dinámica propia de una naturaleza que se autorregula. Por ella deben guiarse las intervenciones cultivadoras, terapéuticas o seleccionadoras si no quieren salir mal.

La «lógica» de estos procederes, que en Aristóteles todavía se ceñían a determinadas regiones del ente, ha perdido la dignidad ontológica de abrir los diversos sectores específicos del mundo. En esa pérdida, las ciencias empíricas modernas desempeñaron un importante papel. Al unir la actitud objetivante del observador desinteresado con la actitud técnica de un observador que interviene con la aspiración de que sus experimentos generen efectos, suprimieron el cosmos de

la mera contemplación y, habiendo «desanimado» nominalistamente a la naturaleza, la sometieron a otra clase de objetivación. Tal reconversión de la ciencia, dedicada ahora a hacer disponible técnicamente una naturaleza objetivada, tuvo consecuencias para el proceso de modernización social. La mayor parte de las praxis recibieron en el curso de su cientifización la impronta de la «lógica» de la aplicación de tecnologías científicas y fueron reestructuradas.

Es indudable que la adaptación de las formas de producción e intercambio social a los avances científico-técnicos ha comportado la predominancia de los imperativos de un único proceder: el instrumental. No obstante, la arquitectónica misma de los procederes ha quedado intacta. Hasta ahora, en las sociedades complejas, la moral y el derecho mantienen sus funciones de conducción normativa de la praxis. Claro que el abastecimiento y reactivación de un sistema sanitario dependiente de la industria farmacéutica y la medicina tecnificada, así como la mecanización de la agricultura (racionalizada con criterios económico-empresariales) han conducido a crisis. Pero éstas, más que liquidar la lógica de la acción médica y del trato ecológico de la naturaleza, la han traído a la memoria. La fuerza legitimadora de los procederes «clínicos» en sentido amplio crece mientras decae su relevancia social. Hoy día, la investigación y el desarrollo de la técnica genética se justifican a la luz de objetivos biopolíticos como la nutrición, la salud y la prolongación de la vida. Por eso, suele olvidarse que la revolución tecnogenética de la praxis cultivadora ya no se realiza en el modo clínico de la *adaptación* a la dinámica propia de la naturaleza. Más bien sugiere la desdiferenciación de una distinción fundamental también constitutiva de nuestra autocomprensión como especie.

En la medida en que la evolución aleatoria de los géneros caiga en el radio de acción de la tecnología genética y, con ello, de actuaciones de las que tengamos que responsabili-

zarnos, se desdiferenciarán las categorías que en el mundo de la vida separan tajantemente lo *producido* y lo *sido por naturaleza*. Para nosotros, esta contraposición es evidente, ya que estamos familiarizados con los procederes consistentes en, por un lado, la elaboración técnica de materias primas y, por el otro, el trato cultivador o terapéutico que damos a la naturaleza orgánica. La actuación cuidadosa de unos sistemas respetuosos con los límites y cuyos mecanismos de autogobierno podemos alterar, no se distingue sólo por la atención *cognitiva* a la dinámica propia del proceso vital. También va unida, tanto más claramente cuanto más próxima a nosotros sea la especie de que se trate, a una atención *práctica*, a algo así como un respeto. La empatía o la «comprensión consonante» con la vulnerabilidad de la vida orgánica, que constituye el umbral inhibitorio del trato práctico que demos, se basa evidentemente en la sensibilidad del propio cuerpo (*Leib*) y en diferenciar la subjetividad, por rudimentaria que sea, del mundo de los objetos manipulables.

La intervención biotécnica que sustituye el tratamiento clínico interrumpe esta «correspondencia» con otros seres vivos. Pero el modo de acción biotécnico se diferencia de la intervención técnica del ingeniero por una relación de «colaboración» con (o de «bricolaje»[36] de) una naturaleza puesta a disposición: «En el caso de la materia muerta, el productor es el único agente frente al material pasivo. En el caso de los

36. Desde luego, es diferente interpretar según el modelo del bricolaje *nuestras* intervenciones en la naturaleza, efectuadas en las condiciones de un laboratorio o bien, como hace, por ejemplo, F. Jakob (*Das Spiel des Möglichen*, Múnich, 1983), la evolución de la naturaleza *misma*. Tal diferencia es normativamente relevante si se une con intención legitimadora lo primero con lo segundo para sugerir la falacia naturalista de que la biotécnica no hace más que continuar la evolución natural con los medios propios de ésta. Me baso en un manuscrito de P. Janich y M. Weingarten, *Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt*, Marburgo, 2001.

organismos la actividad tropieza con actividad: la técnica biológica colabora con la autoactividad de un material activo, con un sistema que funciona biológicamente por naturaleza y al cual debe incorporarse un nuevo determinante. [...] El acto técnico tiene la forma de la intervención, no de la construcción».[37] A partir de esta descripción, Hans Jonas deduce que la peculiar autorreferencialidad e irreversibilidad de la intervención en un suceso complejo y autogobernado tendrá unas amplias e incontrolables consecuencias: «"Producir" significa aquí sumergir en la misma corriente del devenir que arrastra al productor».[38]

Cuanto más desatenta sea la intervención en la composición del genoma *humano*, más se parecerá el estilo del trato clínico al estilo de la intervención biotécnica y más confusa será la distinción intuitiva entre crecido y hecho y subjetivo y objetivo, llegando hasta la autorreferencia de la persona a su propia existencia corporal (*leiblich*). Jonas caracteriza el término de esta evolución así: «Dominada técnicamente, la naturaleza vuelve a incluir al ser humano, que se le había enfrentado (hasta ese momento) en la técnica como señor». Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y *podría* afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral. Ésta es la inquietud que expresa Jonas con la pregunta: «Pero ¿qué poder es éste (y sobre quién o qué)? Evidentemente, el poder de los de ahora sobre los que vendrán, que son los objetos indefensos de las decisiones pre-

---

37. H. Jonas, «Lasst uns einen Menschen klonieren», en *Technik, Medizin und Eugenik*, Francfort del Meno, 1985, pág. 165.
38. *Ibíd.*, pág. 168. La incontrolabilidad aumenta con las intervenciones en la línea embrionaria, véase n. 2.

vias de los planificadores de hoy. El reverso del poder actual es la servidumbre futura de los vivos frente a los muertos».

Con este dramatismo sitúa Jonas la tecnología genética en el contexto de una dialéctica autodestructiva de la Ilustración, según la cual el dominio de la naturaleza provoca una recaída de la especie en la naturaleza.[39] El colectivo singular «especie» también constituye el punto de referencia de la discrepancia entre la teología natural y la historia de la filosofía, entre Jonas y Spaemann por un lado y Horkheimer y Adorno por el otro. Pero el nivel de abstracción en que se dirime *esta* discusión es demasiado elevado. Tenemos que distinguir nítidamente entre la variedad autoritaria y la variedad liberal de la eugenesia. La biopolítica no tiene, *for the time being*, el objetivo de un –no importa cómo se lo defina– perfeccionamiento del haber genético de la especie en conjunto. Por de pronto las razones morales que prohíben instrumentalizar individuos como ejemplares de la especie para este objetivo colectivista aún están firmemente ancladas en los principios de la constitución y la jurisprudencia.

En las sociedades liberales serían los mercados los que, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres y, en general, a los deseos anárquicos de clientes y clientelismos: «While old-fashioned authoritarian eugenicists sought to produce citizens out of a single centrally designed mould, the distinguishing mark of the new liberal eugenics is state neutrality. Access to information about the full range of genetic therapies will allow prospective parents to look to their own values in selecting improvements for future children. Authoritarian eugenicists

---

39. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 54 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994).

would do away with ordinary procreative freedoms. Liberals instead propose radical extension of them».[40,*] No obstante, este programa sólo es compatible con los fundamentos del liberalismo político si las intervenciones eugenésicas positivas no limitan las posibilidades de llevar una vida autónoma para las personas genéticamente tratadas, ni restringen las condiciones de un trato igualitario con otras personas.

Para justificar la ausencia de reparos normativos en dichas intervenciones, los defensores de una eugenesia liberal comparan la modificación genética de los caracteres hereditarios con la modificación socializadora de las actitudes y las expectativas. Quieren mostrar que desde un punto de vista moral no hay ninguna diferencia digna de mención entre eugenesia y educación: «If special tutors and camps, training programs, even the administration of growth hormone to add a few inches in height are within parental rearing discretion, why should genetic intervention to enhance normal offspring traits be any less legitimate?»[41,**] Este argumento justificaría que el poder que los padres tienen de decidir sobre la educación de sus hijos, un poder garantizado legal-

---

40. N. Agar en H. Kuhse y P. Singer (2000), pág. 171.

* «Mientras que los eugenetistas autoritarios pasados de moda aspiraban a producir ciudadanos a partir de un único molde diseñado planificadamente, el rasgo distintivo de la eugenesia neoliberal es la neutralidad estatal. El acceso a la información sobre la gama completa de terapias genéticas permitirá que los padres previsores tomen en cuenta sus propios valores a la hora de seleccionar mejoras para sus futuros hijos. Los eugenetistas autoritarios acabarían con las libertades habituales en materia de procreación. Los liberales, en cambio, proponen la ampliación radical de las mismas.»

41. John Robertson, citado según N. Agar en H. Kuhse y P. Singer (2000), págs. 172 y sigs.

** «Si los profesores y los campamentos especiales, los programas de adiestramiento, incluso la administración de la hormona del crecimiento para aumentar la estatura algunos centímetros, entran en el ámbito de la discreción parental, ¿por qué la intervención genética con objeto de perfeccionar las características normales de los descendientes debería ser menos legítima?».

mente, se extendiera a la libertad eugenésica de perfeccionar la dotación genética de los mismos.

Ahora bien, los padres gozan de la libertad eugenésica bajo la reserva de no colisionar con la libertad ética de los hijos. Los proponentes se tranquilizan aduciendo que las disposiciones genéticas siempre interactúan con el entorno de una manera contingente y no se traducen linealmente en propiedades del fenotipo. Por eso, una programación genética tampoco significa ninguna modificación inadmisible de los futuros planes de vida de la persona programada: «The liberal linkage of eugenic freedom with parental discretion in respect of educationally or dietarily assisted improvement makes sense in the light of this modern understanding. If gene and environment are of parallel importance in accounting for the traits we currently possess, attempts to modify people by modifying either of them would seem to deserve similar scrutiny. [...] We should think of both types of modification in similar ways».[42,*] El argumento es totalmente tributario de un paralelismo dudoso, basado en el allanamiento de la diferencia entre crecido y hecho y subjetivo y objetivo.

La manipulación, extendida a las disposiciones hereditarias humanas, cancela, por lo que respecta a la propia naturaleza interior, la diferencia entre acción clínica y producción técnica. Quien trata un embrión, contempla bajo la misma perspectiva la naturaleza subjetiva y la naturaleza exterior, objetivada, de éste. Tal óptica sugiere la idea de que influir so-

---

42. Ibíd., pág. 173. Encontramos el mismo parelelismo en Buchanan y otros, pág. 156 y sigs.

* «El vínculo liberal de la libertad eugenésica con la discreción parental respecto a la formación con apoyo educacional o dietético cobra sentido a la luz de esta comprensión moderna. Si el gen y el entorno son de igual importancia en lo relativo a las características que poseemos en la actualidad, los intentos de modificar a las personas al modificar cualquiera de los dos parece merecer un juicio similar. [...] Deberíamos pensar en ambos tipos de modificación de igual modo.»

bre la composición de un genoma humano no es esencialmente diferente a influir sobre el entorno de una persona que crece: se cataloga la naturaleza propia de esta persona de «entorno interior». Pero esta catalogación, efectuada por el interviniente, ¿no colisiona con la autopercepción del afectado?

Una persona sólo «tiene» o «posee» su cuerpo (*Körper*) si –en el transcurso de su vida– «es» este cuerpo como cuerpo (*Leib*). Partiendo de este fenómeno de, simultáneamente, ser cuerpo (*Leib*) y tener cuerpo (*Körper*), Helmuth Plessner describe y analiza «la posición excéntrica» del hombre.[43]

Como muestra la psicología evolutiva cognitiva, tener cuerpo (*Körper*) es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso de ser cuerpo (*Leib*), aptitud que se adquiere en la juventud. Lo primario es el modo de experiencia del ser cuerpo (*Leib*), «del» que también vive la subjetividad de la persona humana.[44]

En la medida en que su cuerpo (*Leib*) se revela al adolescente manipulado eugenésicamente como algo también hecho, la perspectiva de participante de la «vida vivida» choca con la perspectiva cosificadora del productor o bricolador. Pues los padres vinculan a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que después se transformarán en expectativas respecto al mismo pero sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse *revisoramente*. Las intenciones programadoras de los padres, sean éstos ambiciosos amigos de experimentaciones o sólo progenitores preocupados, tienen el peculiar estatus de una expectativa unilateral e irrebatible. Las intenciones transformadas aparecen dentro

---

43. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen* (1927), *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Francfort del Meno, 1981.

44. Tilmann Habermas, «Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen», en *Acta Paedo-psychiatrica*, 51, 1988, págs. 147-155.

de la biografía del implicado como una componente normal de interacciones, pero se sustraen a las condiciones de reciprocidad del entendimiento comunicativo. Los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa. Dado que, sin embargo, la cosa se desarrolla hasta convertirse en persona, la intervención egocéntrica cobra el sentido de una acción comunicativa que *podría* tener consecuencias existenciales para el adolescente. No obstante, no puede haber propiamente respuesta a los «requerimientos» fijados genéticamente, ya que en su papel de programadores los padres no han entrado todavía en la dimensión de la biografía, es decir, la única dimensión dentro de la cual saldrían al encuentro del niño como autores de requerimientos. Los eugenetistas liberales se lo ponen demasiado fácil a sí mismos con su paralelismo entre destino por naturaleza y destino por socialización.

La equiparación de la acción médica a las intervenciones manipuladoras les facilita también el paso siguiente hacia la nivelación de la importante diferencia entre eugenesia negativa y eugenesia positiva. Sin duda, objetivos tan generalizados como el refuerzo del sistema inmunitario o la prolongación de la vida son determinaciones positivas que también están en la línea de los objetivos clínicos. Por muy difícil que pueda ser en el caso particular diferenciar las intervenciones eugenésicas terapéuticas (que evitan males) de las perfeccionadoras, la idea regulativa a que obedecen las delimitaciones propuestas es muy sencilla.[45] Mientras la in-

---

45. Buchanan y otros (2000), pág. 121: «Disease and impairment, both physical and mental, are construed as adverse departures from or impairments of species-typical normal functional organization... The line between disease and impairment and normal functioning is thus drawn in the relatively objective and non-speculative context provided by the biomedical sciences, broadly construed». [«Considerados desde un punto de vista tanto físico como mental, la enfermedad y el deterioro se interpretan como desviaciones adversas o deterioros a partir de la organización funcional

tervención médica esté regida por el objetivo clínico de la curación de una enfermedad o la prevención de una vida sana, el terapeuta puede suponer la conformidad del paciente (tratado preventivamente).[46] La presunción de consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa. El especialista en genética humana interviniente no tiene por qué adoptar, siempre que se entienda a sí mismo como médico, una actitud objetivante de técnico y contemplar al embrión como una cosa que se produce, se repara o se encauza en una dirección deseada. Puede anticipar, desde la actitud performativa del participante en una interacción, que la futura persona estará de acuerdo con el objetivo, fundamentalmente impugnable, del tratamiento. Bien entendido que también aquí lo que importa no es la determinación ontológica del estatus sino únicamente la actitud clínica de la primera persona respecto a un enfrente –por virtual que sea– que le saldrá al paso en el papel de una segunda persona.

Ante una intervención prenatal así, un paciente «curado» preventivamente puede comportarse en el futuro de manera distinta a la de alguien que se entera de que sus disposiciones genéticas han sido programadas, como si dijéramos, sin su conformidad virtual, únicamente según las preferencias

normal típica de la especie... La línea que separa la enfermedad y el deterioro del funcionamiento normal está trazada, por consiguiente, en el contexto relativamente objetivo y no especulativo que proporcionan las *ciencias biomédicas en un sentido amplio*»]. Los autores tratan el *normal functioning* bajo puntos de vista normativos, análogamente a los bienes sociales fundamentales introducidos por Rawls como *natural primary good*.

46. J. Harris, «Is Gene Therapy a Form of Eugenics», en H. Kuhse y P. Singer (2000), pág. 167: «This is important because we need an account of disability we can use for the potentially self-conscious gamets, embryos, fetuses and neonates, and for the temporarily unconscious, which does not wait on subsequent ratification by the person concerned». [«Se trata de algo importante, puesto que necesitamos disponer de una relación de discapacidades que podamos emplear para gametos, embriones, fetos y neonatos potencialmente conscientes, así como para los temporalmente inconscientes, sin esperar la subsiguiente ratificación de la persona implicada»].

de un tercero. Es en estos casos en los que la intervención genética adopta la forma de una «tecnificación» de la naturaleza humana. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la intervención clínica, el material genético se manipula desde la óptica de un agente que actúa instrumentalmente y que, según sus propios objetivos, da lugar «colaborativamente» a un estado deseado en el ámbito de los objetos. Las intervenciones genéticas que modifican marcas características constituyen actos de eugenesia positiva si sobrepasan los límites que establece la «lógica de la curación», esto es, la supuesta y consensuada evitación de males.

La eugenesia liberal tiene que preguntarse si en ciertas circunstancias la desdiferenciación *percibida* entre crecido y hecho y subjetivo y objetivo podría tener consecuencias para la guía autónoma de la vida y la autocomprensión moral de la persona programada misma. En cualquier caso, no podremos hacer una valoración normativa antes de adoptar la perspectiva de la persona afectada.

V. Prohibición de la instrumentalización, natalidad y poder ser sí mismo

Andreas Kuhlmann expresa con una sobria fórmula qué es lo que confunde nuestros sentimientos morales cuando pensamos en la programación eugenésica: «Claro que los padres siempre han sido dados a fantasear sobre lo que será de su vástago, pero que los hijos se vean enfrentados a figuraciones prefabricadas a las que deben su existencia es otra cosa».[47] Sin embargo, entenderíamos mal esta intuición si la asociáramos a un determinismo genético,[48] ya que, indepen-

47. A. Kuhlmann (2001), pág. 17.
48. Buchanan y otros (2000), págs. 90 y sigs.

dientemente de hasta qué punto una programación genética fije realmente las propiedades, disposiciones y aptitudes de la futura persona y determine realmente el comportamiento de ésta, el conocimiento posterior de dicha circunstancia podría afectar a la posterior autorreferencia de la persona afectada a su existencia corporal (*leiblich*) y anímica. Es en la cabeza, donde tendría lugar un cambio. La consciencia se transformaría como consecuencia de una variación de perspectiva y pasaría de la actitud performativa de vida vivida de una primera persona a aquella perspectiva de observador que convierte el propio cuerpo (*Körper*) en objeto de una intervención anterior al nacimiento. Si el adolescente se entera de que otro ha elaborado un diseño para modificar las marcas características de su disposición genética, la perspectiva del haber sido producido puede (en la autopercepción objetivante) superponerse a la del ser cuerpo (*Leib*) natural. Con lo que la desdiferenciación de la diferencia entre crecido y hecho alcanza a la propia manera de existir. Puede activar la vertiginosa consciencia de que, como consecuencia de una intervención genética anterior a nuestro nacimiento, la naturaleza subjetiva, que vivimos como indisponible, es resultado de la instrumentalización de un elemento de naturaleza externa. En cierta manera, tener presente la programación anticipada de los propios caracteres hereditarios nos exige existencialmente posponer y subordinar el ser cuerpo (*Leib*) al tener cuerpo (*Körper*).

Ahora bien, frente a una dramatización imaginaria de este estado de cosas es conveniente el escepticismo. ¿Quién sabe si conocer que otro ha diseñado la composición de mi genoma tiene que ser importante para mi vida? La perspectiva de que el ser cuerpo (*Leib*) pierda la primacía frente al tener un cuerpo (*Körper*) pergeñado genéticamente es más bien inverosímil. La perspectiva de participante del ser cuerpo (*Leib*) vivido sólo puede *transferirse* intermitentemente a la perspectiva externa

de un (auto)observador. Saber que el haber sido producido es cronológicamente anterior no *tiene* que tener efectos autoalienantes. ¿Por qué no podría el ser humano acostumbrarse a ello con un *So what?* y un encogimiento de hombros? Después de las ofensas que Copérnico y Darwin infligieron a nuestro narcisismo al destruir nuestra imagen geocéntrica y antropocéntrica del mundo, quizá asistamos con mayor sosiego al tercer descentramiento de nuestra imagen del mundo: la sumisión del cuerpo (*Leib*) y la vida a la biotécnica.

Un ser humano programado genéticamente tiene que vivir con la consciencia de que sus caracteres hereditarios han sido manipulados con la intención de influir premeditadamente en su acuñación fenotípica. Antes de concluir una valoración normativa de este estado de cosas tendríamos que clarificar los criterios mismos que una tal instrumentalización podría vulnerar. Como hemos dicho, las convicciones y normas morales tienen su sede en formas de vida que se reproducen sobre la acción comunicativa de sus protagonistas. Dado que la individuación se efectúa en el medio socializante de la compacta comunicación lingüística, la integridad de los particulares depende especialmente de que su trato mutuo sea de carácter cuidadoso. Así, en todo caso, pueden entenderse las dos formulaciones que Kant da al principio moral.

La «fórmula finalista» del imperativo categórico insta a contemplar a cualquier persona «siempre al mismo tiempo como fin en sí misma» y no utilizarla «nunca sólo como medio». En caso de conflicto, los implicados también deben persistir en la actitud de la acción comunicativa. Deben adoptar la perspectiva de participante de la primera persona y aproximarse al otro como a una segunda persona con la intención de entenderse con ella respecto a algo en el mundo, en lugar de objetivarla e instrumentalizarla con vistas a los propios objetivos desde la perspectiva de observador de

una tercera persona. La frontera moralmente relevante de la instrumentalización la marca eso que, ante el «enfrente» de una segunda persona, se sustrae necesariamente a cualquier intromisión de la primera persona, siempre que la relación comunicativa, es decir, la posibilidad de responder y adoptar una actitud, se mantenga intacta (o sea, eso con lo que y por lo que una persona es sí misma cuando actúa y da cuenta de las críticas). El «sí misma» del fin en sí misma que debemos respetar en las otras personas se expresa sobre todo en la autoría de una guía de vida que se oriente a las respectivas pretensiones propias. Cada cual interpreta el mundo desde la propia perspectiva, actúa por motivos propios, tiene proyectos propios, persigue intereses e intenciones propios y es la fuente de pretensiones auténticas.

Ahora bien, los sujetos agentes no cumplen la prohibición de instrumentalizar sólo porque controlen la elección de sus fines contrastándolos –en el sentido de Harry Frankfurt– con fines propios de un nivel superior (con objetivos perseguidos por la generalidad, esto es, con valores). El imperativo categórico exige de cada uno que abandone la perspectiva de la primera persona a favor de una perspectiva-nosotros compartida intersubjetivamente desde la que todos en común podamos orientarnos a valores *generalizables*. La fórmula finalista ya tiende el puente hacia la fórmula legal. Pues la idea de que las normas, para ser válidas, tienen que poder encontrar asentimiento general, se insinúa en la destacable determinación de tratar a cada persona como fin en sí misma y así respetar en ella a «la humanidad»: «Actúa de modo que, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, nunca utilices a la humanidad sólo como medio sino como fin». La idea de la humanidad nos obliga a adoptar esa perspectiva-nosotros desde la que nos vemos recíprocamente como miembros de una comunidad *inclusiva* que no excluye a ninguna persona.

A cómo sea posible un entendimiento normativo en caso de conflicto se refiere la fórmula legal del imperativo categórico, que insta a vincular la propia voluntad precisamente a aquellas máximas que cada uno podría querer como ley general. De ahí se sigue que siempre que se dé un disenso sobre orientaciones de valor básicas, los sujetos que actúan autónomamente tienen que entablar discursos para descubrir o desarrollar en común las normas que, respecto a una materia necesitada de regulación, *merezcan* el asentimiento fundamentado de todos. Las dos formulaciones aclaran la misma intuición en aspectos diferentes. Por una parte, se trata de la «condición de fin en sí misma» de la persona que, como individuo, debe poder llevar una vida propia e insustituible y, por otra, del respeto equitativo que corresponde a cada persona en su cualidad de persona. De ahí que la generalidad de las normas morales, que asegura a todos un tratamiento igual, no quede en la abstracción: tiene que ser sensible para atender a situaciones y proyectos vitales individuales de todos los particulares.

Esto es lo que tiene en cuenta el concepto de una moral que entrecruza individuación y generalización. En la autolegislación de la comunidad moral tampoco se puede ofender la autoridad de la primera persona, que se expresa en vivencias propias, pretensiones auténticas e iniciativas de acción responsable; en suma, en la autoría de una guía de vida propia. Pues la moral asegura la libertad del individuo de llevar una vida propia sólo si la aplicación de normas generales no coarta más allá de lo exigible el espacio de configuración de los proyectos vitales individuales. En las normas generalmente válidas tiene que expresarse una comunidad no asimiladora, que sea intersubjetiva sin coacciones, que atienda la fundamentada diversidad de intereses y perspectivas interpretativas en toda su amplitud, es decir, que no nivele ni reprima ni margine ni excluya las voces de los demás (los extranjeros, los disidentes y los débiles).

A tal efecto debe bastar el asentimiento racionalmente motivado de sujetos independientes que pueden decir «no»: cada asentimiento alcanzado discursivamente extrae su validez de la doble negación de objeciones rechazadas con fundamento. Pero esta coincidencia alcanzada en el discurso práctico no es ningún consenso *abrumador* si *asimila* toda la complejidad de las objeciones y *atiende* a la ilimitada multiplicidad de intereses y perspectivas interpretativas. Por eso, el propio poder ser sí mismo es exactamente igual de importante para la persona que juzga moralmente que el poder ser de los demás para la persona que actúa moralmente. En el poder decir «no» del que toma parte en el discurso tienen que hablar espontáneamente la autocomprensión y la comprensión de valores de individuos *insustituibles*.

Como en la acción, así en el discurso: sus «sí» y «no» cuentan porque, y en la medida que, es la persona *misma* la que está tras sus intenciones, iniciativas y pretensiones. Si nos entendemos a nosotros mismos como personas morales, intuitivamente partimos del hecho de que nosotros, insustituibles, actuamos y juzgamos *in propria persona*, que por nosotros no habla ninguna otra voz más que la propia. Es ante todo con respecto a este «poder ser sí mismo» que «la intención ajena», que se introduce en nuestra biografía con el programa genético, podría representar un factor perturbador. Para poder ser sí mismo, también es necesario que la persona esté en su propio cuerpo (*Leib*), por así decir, como en casa. El cuerpo (*Leib*) es el medio en el que se encarna la existencia personal, haciéndolo además de manera que en la realización de dicha existencia toda autorreferencia objetivadora, por ejemplo, en enunciados de la primera persona, sea no sólo innecesaria sino absurda.[49] Al cuerpo (*Leib*) va

---

49. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort del Meno, 1979, págs. 68 y sigs.; B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, Francfort del Meno, 2000.

unido el sentido de orientación del centro y la periferia, de lo propio y de lo ajeno. La encarnación de la persona en el cuerpo (*Leib*) posibilita no sólo la distinción entre activo y pasivo, entre efectuar y suceder, entre hacer y encontrar; obliga además a diferenciar entre acciones que nos atribuimos o atribuimos a los demás. Pero la existencia corporal (*leiblich*) sólo posibilita estas distinciones perspectivistas bajo la condición de que la persona se identifique con su cuerpo (*Leib*). Y para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (*Leib*) tiene que experimentarse como algo natural, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona.

Vivimos la propia libertad como referida a algo naturalmente indisponible. La persona se sabe, al margen de su finitud, origen insoslayable de las propias acciones y pretensiones. Pero para saberlo, ¿tiene que remontar la procedencia de sí misma a un comienzo indisponible, esto es, a un comienzo que únicamente por haberse sustraído (como Dios o la naturaleza) a la disposición de *otras* personas no prejuzgue su libertad? La naturalidad del nacimiento también desempeña el papel conceptualmente exigible de tal comienzo indisponible. La filosofía ha tematizado raras veces este nexo. Una de las excepciones es Hannah Arendt, que introduce el concepto de la «natalidad» en el marco de su teoría de la acción.

Parte de la observación de que, con el nacimiento de cada niño, no sólo empieza otra biografía sino una nueva. Arendt une este comienzo enfático de la vida humana al hecho de que los sujetos agentes se autocomprendan capaces de «empezar de nuevo» espontáneamente. Según Arendt, desde la profecía bíblica «de nosotros nacerá un hijo», un destello escatológico ilumina todavía cada nacimiento, al que se vincula la esperanza de que algo totalmente otro romperá la cadena del eterno retorno. La mirada conmovida que los circundantes curiosos arrojan sobre la llegada del recién nacido delata la «es-

peranza de lo inesperado». El poder del pasado sobre el futuro se estrella contra esta expectativa indeterminada de lo nuevo. Con el concepto de la natalidad, Arendt tiende un puente que va del comienzo como criatura hasta la consciencia del sujeto adulto de poder sentar él mismo el comienzo de una nueva cadena de acciones: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. A todas las actividades humanas les es inherente un elemento de acción en el sentido de iniciativa –sentar un *initium*– , lo cual significa que son precisamente los seres que vienen al mundo por nacimiento y están sometidos a la condición de la natalidad los que llevan a cabo dichas actividades».[50]

Los seres humanos se sienten con libertad de actuar para empezar algo nuevo porque ya el nacimiento, como línea divisoria entre naturaleza y cultura, marca un nuevo comienzo.[51] Entiendo esta afirmación así: con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Únicamente la referencia a esta diferencia entre naturaleza y cultura, entre comienzos indisponibles y prácticas modeladas históricamente, permite al agente las autoatribuciones performativas sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones. Pues el ser sí mismo de la persona exige un punto de referencia más allá de los cordones de tradición y los contextos de interacción de un proceso de formación en el que la identidad personal se forma biográficamente.

Es indudable que la persona sólo puede verse como autor de acciones imputables y fuente de pretensiones auténticas

---

50. H. Arendt (1959), págs. 15 y sigs.
51. Ibíd., pág. 243; véanse también págs. 164 y sigs.

si supone la continuidad de un sí mismo que se siente idéntico consigo mismo a lo largo de su biografía. Sin esta suposición no podríamos enfrentarnos reflexivamente a nuestro destino por socialización ni podríamos desarrollar una *auto*-comprensión revisionaria. La consciencia de ser el artífice de las propias acciones y pretensiones se entreteje con la intuición de estar llamado a ser el artífice de una biografía de la cual hay que apropiarse críticamente. Pero a una persona cuyo destino fuera exclusivamente producto de su socialización, un destino determinante y sólo sufrido, su «sí mismo» se le escurriría de las manos en la corriente de constelaciones, referencias y relevancias formativamente eficaces. Entre las mudanzas de la biografía, la continuación del ser sí mismo sólo nos es posible porque podemos fijar la diferencia entre lo que *somos* y lo que pasa *con nosotros* en una existencia corporal (*leiblich*) que prolonga un destino por naturaleza que alcanza más atrás del proceso de socialización. La indisponibilidad del, como quien dice, pluscuamperfecto destino por naturaleza parece ser esencial para la consciencia de libertad pero ¿también para el poder ser sí mismo como tal?

De la sugestiva descripción de Hannah Arendt no se sigue todavía que las anónimas cadenas de acciones que atraviesan el organismo trabajado por la técnica genética tengan que desvalorizar al propio cuerpo (*Leib*) como base de imputación del poder ser sí mismo. ¿Acaso el nacimiento, por el hecho de que intenciones ajenas reconocibles aniden en el programa genético del propio organismo, ya no significa un comienzo que pudiera dar al sujeto agente la consciencia de poder siempre constituir él mismo un comienzo? Cierto, quien se enfrenta a una intención ajena sedimentada en su constitución, tiene que comportarse en consecuencia. La persona programada no puede entender el genoma modificado por la entrometida intención del programador como un hecho natural, como una circunstancia contingente

que limita su espacio de acción. Más bien, el programador interviene con su intención como copartícipe en el juego de una interacción sin entrar como contrincante *dentro* del espacio de acción del programado. Pero ¿qué es lo que despierta reparos morales en la singular intangibilidad de la intención de otro *par*, intención que por medio de la modificación de los genes afecta a la biografía?

VI. Las fronteras morales de la eugenesia

En las sociedades liberales, todo ciudadano tiene el mismo derecho a seguir sus planes individuales de vida «con todas sus fuerzas». Este espacio ético de libertad para hacer de una vida que puede salir mal lo mejor, *también* está determinado por aptitudes, disposiciones y propiedades condicionadas genéticamente. Por lo que respecta a la libertad ética de llevar una vida propia bajo condiciones de partida orgánicas no elegidas por uno mismo, la persona programada no se encuentra de entrada en situación diferente a la persona engendrada naturalmente. Sin embargo, una programación eugenésica de propiedades y disposiciones deseables provoca reparos morales si fija a la persona afectada a un determinado plan vital, si coarta específicamente su libertad para elegir una vida propia. Naturalmente, el adolescente puede hacer suya la intención «ajena» que antes de su nacimiento los solícitos padres han asociado a una predisposición a determinadas destrezas, de manera similar a como ocurre con la profesión tradicional de la casa paterna, por ejemplo. Si el adolescente contenta la expectativa de unos padres que, por ejemplo, ambicionen sacar partido de un talento matemático o musical, no constituye ninguna diferencia esencial que lo haga reflexionando sobre la compacta textura de la socialización doméstica o analizando un programa genético,

siempre que el afectado transforme dicha esperanza en aspiraciones propias y conciba su talento sintomáticamente reconocible como una oportunidad y un compromiso con su propio esfuerzo.

En el caso de una intención «hecha propia» como ésta no puede darse ningún efecto de enajenación de la propia existencia anímico-corporal (*leiblich*) ni tampoco la consiguiente limitación de la libertad ética de llevar una vida «propia». Por otra parte, no podemos excluir la posibilidad de *casos disonantes* mientras no podamos estar seguros de que la armonización de las intenciones propias y las ajenas está garantizada. Es en los casos de intenciones disonantes donde se observa que el destino por naturaleza y el destino por socialización se diferencian en un aspecto moralmente relevante.[52] Los procesos de socialización sólo se dan en la acción comunicativa y despliegan su fuerza formativa en un medio de procesos de entendimiento y decisiones (que en las personas adultas de referencia se asocian además a razones internas), cuando al niño, en un estadio dado de su desarrollo cognitivo, aún no se le ha abierto el «espacio de las razones». La estructura interactiva de los procesos de formación en los que el niño siempre adopta el papel de una segunda persona, convierte las expectativas formativas de carácter de los pa-

52. Buchanan y otros (2000), págs. 177 y sigs.: «Even if an individual is no more locked in by the effects of a parental choice than he or she would have been by unmodified nature, most of us might feel differently about accepting the results of a natural lottery versus the imposed values of our parents. The force of feeling locked in may well be different». [«Por más que un individuo no esté más condicionado por los efectos de una elección parental de lo que lo estaría a causa de la naturaleza no modificada, la mayoría de nosotros puede sentir la aceptación de los resultados de una lotería natural de un modo distinto a si se trata de los valores impuestos de nuestros padres. El valor del sentimiento de haber sido condicionado puede ser muy diferente.»] Curiosamente, los autores sólo utilizan este argumento contra lo que denominan *communitarian eugenics*, no contra la praxis, que defienden, de una eugenesia liberal en general.

dres en fundamentalmente «impugnables». Puesto que cualquier «delegación» del niño que le encadene psíquicamente sólo puede tener lugar en un medio que también es el de las razones, los adolescentes conservan una oportunidad de responder y liberarse retroactivamente de ella.[53] Pueden equilibrar retrospectivamente la asimetría de la dependencia infantil y liberarse, mediante un repaso crítico de su génesis, de los procesos de socialización que limitan su libertad. Incluso las fijaciones neuróticas pueden eliminarse analíticamente mediante un trabajo interiorizado.

Precisamente esta oportunidad es la que no se da en el caso de que los padres hayan provocado una fijación genética siguiendo sus propias preferencias. Una intervención genética no abre el espacio comunicativo en el que dirigirse al niño planificado como una segunda persona e incluirlo en un proceso de entendimiento. Desde la perspectiva del adolescente, una fijación instrumental no puede revisarse como un suceso patógeno de la socialización por la vía de una «apropiación crítica», pues no permite al adolescente que examina retrospectivamente la intervención prenatal un proceso de aprendizaje *revisionario*. La discrepancia *descontenta* con la intención de una tercera persona fijada genéticamente no tiene salida. El programa genético es un hecho mudo y al que en cierto sentido no puede responderse, ya que quien está descontento con las intenciones fijadas genéticamente no puede comportarse respecto a sus dotes (y sus trabas) revisando su autocomprensión y encontrando una respuesta *productiva* a las disposiciones de partida (cosa que sí hacen las personas nacidas naturalmente en el transcurso de una biografía hecha propia reflexivamente y proseguida de modo voluntario). Esta situación, dicho sea de paso, se parece a la del clon, al que una mi-

---

53. Véase más arriba la alusión a Kierkegaard como primer ético moderno.

rada modeladora sobre la persona y la biografía de un «gemelo» desplazado en el tiempo roba un futuro propio y abierto.[54]

Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida. Puede que sea más fácil identificarse con capacidades y destrezas que con disposiciones o propiedades, pero para la resonancia psíquica en el afectado cuenta únicamente la intención de la programación. Sólo en el caso negativo de la evitación de males muy generalmente considerados extremos, existen buenas razones para aceptar que el afectado asentiría al objetivo de la eugenesia.

Una eugenesia liberal no concerniría sólo al poder ser sí mismo sin trabas de la persona programada. Una praxis tal generaría a la vez una relación interpersonal para la que no existe precedente. Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente. Una comprensión universalista del derecho y la moral parte de que no

---

54. Véase el argumento de Hans Jonas en H. Jonas (1985), págs. 190-193; además, K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin*, Francfort del Meno, 2000, págs. 126-179. Buchanan y otros (2000) tienen en cuenta el «derecho [del niño] a un futuro abierto» (que, en otro contexto, Joel Feinberg había exigido: «The Child's Right to an open Future», en W. Aiken, H. LaFollette (comps.), *Whose child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Totowa, NJ, 1980). Pero ellos son de la opinión de que el modelo previo de un gemelo aplazado en el tiempo sólo podría perjudicar este derecho bajo las premisas –falsas– del determinismo genético. Pasan por alto que aquí, como en el caso de la praxis eugenésica perfeccionadora en general, lo que cuenta sobre todo es la intención con la que se efectuó la intervención genética. Como la persona afectada sabe, la manipulación sólo se produjo con la intención de influir sobre la acuñación fenotípica de un programa genético determinado, presuponiendo al hacerlo, naturalmente, que las tecnologías necesarias para ello estaban acreditadas.

hay ningún impedimento principal al orden igualitario de las relaciones interpersonales. Naturalmente, nuestras sociedades están marcadas por la violencia, tanto manifiesta como estructural, violencia impuesta con el micropoder de las represiones silenciadas y desfigurada por la opresión despótica, la privación de derechos políticos, la desactivación social y la explotación económica. No podríamos indignarnos al respecto si no supiéramos que estas condiciones vergonzantes podrían ser *también otras*. La convicción de que todas las personas asumen el mismo estatus normativo y se deben reconocimiento recíproco-simétrico entre ellas, parte de una reversibilidad fundamental de las relaciones entre seres humanos. Nadie puede depender de otro de una manera que en principio no sea posible invertir. Pero con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos: un paternalismo de una clase peculiar.

A diferencia de la dependencia *social* de la relación padres-hijo, que siempre se disuelve en el relevo generacional al hacerse adultos los niños, la dependencia *genealógica* de los hijos respecto a los padres no puede invertirse. Los padres engendran a los hijos, no los hijos a los padres. Pero esta dependencia atañe únicamente a la existencia –que resulta singularmente abstracto reprochar– de los hijos, no al ser así de éstos (no a una determinación cualitativa cualquiera de su vida futura). En comparación con la social, la dependencia *genética* del programado respecto a su diseñador culmina en un único acto imputable. Pero en el marco de una praxis eugenésica, los actos de este tipo –las omisiones tanto como las acciones– fundamentan una relación social que supera la usual «reciprocidad entre los de igual condición».[55] El planifi-

---

55. Véanse mis tres réplicas en J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Francfort del Meno, págs. 243-256 (trad. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000).

cador del programa dispone unilateralmente, sin una suposición de consenso fundamentada, de las disposiciones genéticas de otro con la intención paternalista de encauzar de una manera relevante la biografía de éste, el cual puede interpretar la intención pero no revisarla o hacer que no haya existido. Las consecuencias son irreversibles porque la intención paternalista se plasma en un programa genético que desarma y no en una praxis socializadora mediada comunicativamente (que el «educando» pueda repasar).

La irreversibilidad de las consecuencias de manipulaciones genéticas efectuadas unilateralmente significa una responsabilidad problemática para aquel que se ve capaz de una decisión semejante. Pero ¿tiene que significar esta decisión *per se* una limitación de la autonomía moral del afectado? Todas las personas, también las nacidas naturalmente, son dependientes de una manera u otra de su programa genético. La razón por la que la dependencia de un programa genético fijado *intencionadamente* resulta relevante para la autocomprensión de la persona programada es otra: le está prohibido por principio intercambiar los papeles con su programador. En suma, el producto no puede a su vez proyectar un diseño para su diseñador. Aquí no nos interesa la programación desde el punto de vista de si limita el poder ser sí mismo y la libertad ética de otro, sino en el aspecto de si, y cómo, impide, dado el caso, una relación simétrica entre el programador y el producto «delineado». La programación eugenésica perpetúa una dependencia entre personas que saben que para ellas está excluido por principio intercambiar sus respectivos lugares *sociales*. Una dependencia social semejante, que no puede invertirse porque está anclada adscriptivamente, origina un cuerpo extraño en las relaciones de reconocimiento recíproco-simétricas de una sociedad moral y legal de personas libres e iguales.

Hasta ahora, las personas que salían al encuentro en las interacciones sociales eran personas nacidas, no hechas. En el futuro biopolítico que los eugenetistas liberales vaticinan, a este contexto horizontal se superpondrá un contexto de comunicación y acción intergeneracional que atravesará verticalmente el genoma modificado intencionadamente de los descendientes.

Ahora bien, podría pensarse que precisamente el estado constitucional democrático ofrece el marco y los medios apropiados para intentar compensar la falta de reciprocidad entre generaciones mediante una institucionalización legal del procedimiento que restableciera la simetría perturbada en un plano de normalización generalizadora. Una normalización así, basada en el amplio fundamento de una formación ético-política de la voluntad, ¿no descargaría a los padres de la cuestionable responsabilidad de tomar individualmente una decisión siguiendo sólo las propias preferencias? La legitimidad de una voluntad democrática general, ¿absolvería a los padres que modelaran según sus propias preferencias el destino genético de su hijo de la mácula del paternalismo y devolvería a los afectados mismos un estatus de igualdad? Pues éstos ya no tendrían que contemplarse como dependientes tan pronto se les incluyera, como coautores democráticos de una regulación legal, en un consenso que abarcara las diferentes generaciones, un consenso que en el caso particular elevara la asimetría insalvable al nivel superior de la voluntad general.

El experimento mental muestra, no obstante, por qué este intento de reparación tiene que fracasar. El consenso político que exigiría sería o demasiado fuerte o demasiado débil. Demasiado fuerte porque una fijación *vinculante* de objetivos colectivos que fuera más allá de los males indexados de común acuerdo, intervendría anticonstitucionalmente en la autonomía privada de los ciudadanos; demasiado débil por-

que el mero *permiso* para hacer uso de procedimientos eugenésicos no podría descargar a los padres de la responsabilidad moral de la elección altamente personal de los objetivos eugenésicos, ya que no puede excluirse que la limitación de la libertad ética tuviera consecuencias problemáticas. En el marco de una sociedad democrática concebida pluralmente, que concede a cada ciudadano el mismo derecho a llevar una vida autónoma, las prácticas de eugenesia perfeccionadora no pueden legítimamente «normalizarse» porque la selección de disposiciones deseadas no puede desacoplarse *a priori* del prejuzgamiento de determinados planes de vida.

VII. ¿Pioneros de una autoinstrumentalización de la especie?

¿Qué es lo que se deduce de este análisis con vistas a juzgar el presente debate sobre la investigación de células madre y el DPI? En primer lugar, he intentado explicar en el apartado II por qué es engañosa la esperanza de decidir la controversia con un único y contundente argumento moral. Desde un punto de vista filosófico, no es obligado en absoluto hacer extensivo el argumento de la dignidad humana a la vida humana «desde el comienzo». Por otra parte, la distinción jurídica entre la dignidad humana incondicionalmente válida de la persona y una protección de la vida del embrión que se pondere junto con otros bienes legales no abre de par en par las puertas a un debate irresoluble sobre objetivos éticamente conflictivos. Pues la valoración de la vida humana prepersonal no atañe, como he mostrado en el apartado III, a un «bien» entre otros bienes. Qué trato demos a la vida humana antes del nacimiento (o a los seres humanos después de su muerte) afecta a nuestra autocomprensión como especie. Y nuestras representaciones de nosotros como personas mora-

les están estrechamente entretejidas con esta autocomprensión ética de la especie. Nuestras concepciones de –y el trato que damos a– la vida humana prepersonal forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos (un contexto de inserción que no puede deshacerse a no ser que queramos que sea la moral misma la que se nos escurra).

Esta conexión interna de la ética protectora de la vida con nuestra manera de entendernos como seres vivos autónomos e iguales, orientados a razones morales, contrasta nítidamente sobre el fondo de una posible eugenesia liberal. Las razones morales que hablan hipotéticamente contra una praxis tal arrojan su sombra también sobre aquellas prácticas que allanan el camino a la eugenesia liberal. Hoy día debemos preguntarnos si las siguientes generaciones se resignarán, llegado el caso, a no concebirse autores indivisos de su guía de vida (ni tampoco obligados como tales a rendir cuentas). ¿Se resignarán a una relación interpersonal que ya no se ajuste a los presupuestos igualitarios de la moral y el derecho? Y entonces, ¿no se modificaría la forma gramática de nuestro juego de lenguaje moral en su totalidad (la comprensión de los sujetos aptos para el lenguaje y la acción como seres para los que cuentan las razones normativas)? Los argumentos que he presentado en los apartados IV a VI deberían hacer plausible planteamos estas cuestiones ya hoy, mientras esperamos la ulterior evolución de la técnica genética. Resulta inquietante la perspectiva de que una praxis de intervenciones de técnica genética que modifiquen las marcas características sobrepase las fronteras de la relación fundamentalmente comunicativa entre médico y paciente y padres e hijos y socave mediante la autotransformación eugenésica nuestras formas de vida estructuradas normativamente.

Esta inquietud explica la impresión que quizá se tenga del debate bioético, también del mantenido en el parla-

mento federal. Aquellos (por ejemplo, los diputados del FDP) cuyo discurso tiene el estilo de una ponderación totalmente normal entre bienes legales en competencia parece que no aciertan. No es que la incondicionalidad existencial tenga *a priori* más derecho que la ponderación de intereses, pero parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer *inclinar la balanza* a favor de la vida humana, incluso en los estadios más tempranos, no contra la libertad (y competitividad) de la investigación, no contra el interés de asegurar la posición nacional, tampoco contra el deseo de tener un hijo sano, ni tan siquiera contra la perspectiva (aceptado *arguendo*) de nuevos métodos de curación para enfermedades genéticas graves. ¿Qué es lo que puede expresarse en esta intuición si partimos del hecho de que la vida humana no está desde el origen absolutamente protegida de la misma manera que la vida de las personas?

El reparo contra el DPI puede apoyarse directamente en el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embriones. Lo que nos retiene a la hora de legalizar el DPI es tanto el engendramiento de embriones con reservas como la clase misma de esas reservas. Provocar una situación en que dado el caso desecháramos un embrión enfermo es tan cuestionable como la selección efectuada según criterios establecidos unilateralmente. La selección tiene que ser unilateral, y por eso mismo instrumentalizadora, porque no puede suponer (cosa que sí ocurre en el caso de las intervenciones genéticas terapéuticas) una conformidad anticipada que el posicionamiento de los pacientes tratados pueda cuando menos corroborar posteriormente, pues no nace persona alguna. A diferencia de lo que ocurre con la investigación con embriones, en el caso de la selección siempre podría tener peso la oposición moral a exigir a la futura persona que soporte un grave sufrimien-

to.[56] Lo que los intercesores de una regulación que limitara la admisibilidad del procedimiento a unos pocos casos claramente extremos de enfermedades condicionadas monogenéticamente pueden alegar (defendiéndolo al modo forense) contra la protección de la vida es ante todo[57] el interés del futuro afectado en evitar una vida futura insoportablemente limitada.

Pero también es inquietante que hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse. Los padres que por mor del hijo que desean se deciden a la selección, ¿descuidan una actitud clínica, orientada al objetivo de la curación, o su comportamiento respecto al nonato, aunque sea una ficción que no pueda comprobarse, es el que se sigue frente a una segunda persona (suponiendo que ésta *misma* diría que no a una existencia en cierta manera limitada)? Yo mismo no estoy seguro, pero los oponentes seguirían teniendo razones poderosas si aludieran (como últimamente ha hecho el presidente de la República) a las consecuencias discriminatorias de valorar, aunque sea de forma restrictiva, un modo de vida humana como supuestamente menoscabado, así como los problemáticos efectos de acostumbrarse a ello.

La situación sería otra si la evolución de la técnica genética permitiera algún día efectuar intervenciones genéticas terapéuticas después de diagnosticar pesadas lacras hereditarias,

---

56. Mientras los defensores del DPI tengan como modelo la prescripción médicamente válida del aborto no podrán cambiar la perspectiva de la insoportabilidad para la madre por la perspectiva de una presunta insoportablilidad para el futuro hijo.

57. En el caso de este método, y si se prescinde del aspecto de la selección efectuada intencionadamente, también puede jugar un punto de vista adicional que, en la situación totalmente distinta de un aborto, queda oculto por el derecho de autodeterminación de la mujer: lo que se exige a los padres. Éstos deberían verse capaces de responsabilizarse totalmente de un hijo con el que en adelante compartirán su vida también en circunstancias graves.

lo que convertiría la selección en superflua. Con ello se cruzaría ciertamente el umbral de la eugenesia negativa pero entonces las razones aducidas ya hoy en pro de la liberalización del DPI podrían hacerse valer en pro de intervenciones de modificación genética sin el contrapeso de ser un impedimento indeseable a la protección de la vida de un embrión «desechado». Una modificación genética (preferiblemente en células corporales) que se limitara nítidamente a objetivos terapéuticos puede equipararse a la lucha contra epidemias y enfermedades endémicas. La profundidad de la intervención de los medios operativos no justifica renunciar al tratamiento.

La repulsión ante la idea de que la investigación consumidora de embriones instrumentalice la vida humana para satisfacer las expectativas de utilidad (y beneficio) de un avance científico que ni siquiera se puede pronosticar con seguridad exige una explicación más compleja. En este sentido mencionemos la actitud de que «un embrión –aunque se engendre en la probeta– (es) el futuro hijo de futuros padres y no ninguna otra cosa. No está a disposición de otros fines» (Margot von Renesse). Siempre que esta actitud sea independiente de convicciones ontológicas sobre el comienzo de la vida personal, no puede justificarse apelando a una dignidad humana entendida metafísicamente. El argumento moral que he alegado contra la eugenesia liberal tampoco va mucho más allá, al menos no directamente. La sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión como una cosa para *otros* fines discrecionales encuentra expresión en la exigencia de tratarlo como una segunda persona en anticipación de su determinación, una persona que, *si naciera*, podría comportarse de alguna manera respecto a este tratamiento. Pero el trato puramente experimental o «consumidor» en el laboratorio no pretende un nacimiento. ¿En qué sentido puede entonces dicho trato «descuidar» la actitud clínica que

se mantiene frente a un ser cuyo asentimiento (que habría que buscar posteriormente) puede al menos suponerse en principio?

La referencia al bien colectivo de procedimientos curativos cuyo desarrollo es posible oculta una instrumentalización incompatible con la actitud clínica. Naturalmente, la investigación consumidora de embriones no se puede justificar bajo el punto de vista clínico de la curación, pues ésta está pensada para tratar terapéuticamente con segundas personas. El punto de vista clínico correctamente entendido individualiza. Pero ¿por qué deberíamos aplicar en el laboratorio el criterio de una relación-médico-paciente virtual? Si esta réplica no nos devuelve a la discusión esencialista sobre la determinación «propia» de la vida embrionaria, al final lo único que parece quedar es una ponderación de bienes abierta. Y sólo si la vida prepersonal tiene un peso *de clase peculiar*, como he intentado explicar en el apartado III, puede esta cuestión conflictiva no acabar en un proceso de ponderación normal.

En este punto entra en acción el argumento, largamente preparado, de que la evolución de la técnica genética por lo que respecta a la naturaleza humana hace poco nítidas las distinciones categoriales, antropológicamente profundas, entre subjetivo y objetivo y crecido y hecho. Por eso, con la instrumentalización de la vida prepersonal se pone en juego una autocomprensión ética de la especie que decida si podemos seguir entendiéndonos como seres que juzgan y actúan moralmente. Allí donde nos falten unas razones morales que obliguen, debemos atenernos al indicador que nos señale el camino a seguir en cuanto a ética de la especie.[58]

---

58. Rainer Forst ha intentado convencerme con agudos argumentos de que con este tiro me desvío sin necesidad de la senda de la virtud deontológica.

Supongamos que con la investigación consumidora de embriones se impone la práctica de tratar la protección de la vida humana prepersonal como algo secundario frente a «otros fines», ni que sea frente a la perspectiva de desarrollar bienes colectivos de alto nivel (por ejemplo, métodos curativos). La desensibilización de nuestra mirada sobre la naturaleza humana, que iría de la mano con el *acostumbrarse* a una praxis tal, allanaría el camino a una eugenesia liberal. Hoy día ya podemos vislumbrar el *fait accompli* que habrá sucedido en el futuro y al que los apologetas aludirán algún día como el Rubicón que cruzamos. La mirada a un posible futuro de la naturaleza humana nos transmite una necesidad de regulación que ya se hace sentir hoy. Los límites normativos a cómo tratar con embriones surgen de la mirada de una comunidad moral de personas que rechaza a los pioneros de una autoinstrumentalización de la especie para (digámoslo: en la dilatada preocupación por sí mismas en términos de ética de la especie) mantener intacta su forma de vida comunicativamente estructurada.

Si la investigación de embriones y el DPI encienden los ánimos es, sobre todo, porque van unidos a la perspectiva de la «cría de humanos». Juntamente con la contingencia de la fusión de dos secuencias cromosómicas, la conexión generacional pierde la naturalidad que hasta ahora formaba parte del trivial trasfondo de nuestra autocomprensión ética de la especie. Si renunciamos a una «moralización» de la naturaleza humana, podría surgir intergeneracionalmente un cordón de acción que atravesara unívocamente en dirección vertical la red contemporánea de interacción. Mientras que la historia de los efectos de las tradiciones y los procesos de formación se despliega en un medio de preguntas y respuestas, como Gadamer ha mostrado, los programas genéticos no dejarían hablar a los descendientes. Acostumbrarse a disponer biotécnicamente de la vida humana obedeciendo a

nuestras preferencias no puede dejar intacta nuestra autocomprensión normativa.

Desde esta perspectiva, las dos controvertidas innovaciones ya nos muestran, desde su estadio inicial, cómo podría cambiar nuestro modo de vida si las intervenciones de técnica genética modificadoras de marcas características (emancipadas del contexto terapéutico de acciones dirigidas a particulares) fueran algo *acostumbrado*. Entonces ya no podría excluirse que con intervenciones eugenésicas perfeccionadoras hubiera intenciones «ajenas», y fijadas genéticamente, que tomaran posesión de la biografía de la persona programada. En tales intenciones, hechas realidad instrumentalmente, no se expresarían personas respecto a las cuales las personas afectadas pudieran adoptar la posición de alguien a quien se ha dirigido la palabra. Por eso nos inquieta la pregunta de si, y cómo, un acto cosificador de este tipo afectaría a nuestro poder ser sí mismo y a nuestra relación con los demás. ¿Podríamos entendernos todavía como personas que se comprenden como autores indivisos de sus vidas y que salen al encuentro de todos los demás sin excepción como personas de igual condición? Dos presupuestos esenciales para la ética de la especie y para nuestra autocomprensión moral están en juego.

Esta circunstancia sólo agudizará esta controversia mientras aún tengamos un interés existencial en pertenecer a una comunidad moral. No es obvio que deseemos asumir el estatus de miembro de una comunidad que exija el mismo respeto para cada cual y responsabilidad solidaria para todos. Que *debemos* actuar moralmente está incluido en el sentido mismo de la moral (concebida deontológicamente). Pero ¿por qué deberíamos *querer* ser morales si la biotécnica calladamente se deslizara en nuestra identidad como especie? Una valoración de la moral en total no es ella misma un juicio moral sino un juicio ético, un juicio de ética de la especie.

Sin el motor de los sentimientos morales de la obligación y la culpa y el reproche y el perdón, sin el liberador respeto moral, sin el gratificante apoyo solidario y la presión de la prohibición moral, sin la «amabilidad» de un trato civilizado con el conflicto y la contradicción, el universo habitado por seres humanos nos resultaría, así lo vemos todavía hoy, insoportable. Una vida en el *vacuum* moral, en una forma que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Este juicio expresa simplemente el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales. El mismo impulso explica el tránsito histórico al nivel postradicional de la consciencia moral, tránsito que se repite en la ontogenesia.

Una vez las imágenes religiosas y metafísicas del mundo perdieron su fuerza de vinculación general, si no nos convertimos (o la mayoría de nosotros) en fríos cínicos o en relativistas indiferentes después del tránsito a un pluralismo cosmovisivo tolerado, fue porque nos atuvimos –y *quisimos* atenernos– firmemente al código binario de los juicios morales correctos y los juicios morales equivocados. Hemos trasladado las prácticas del mundo de la vida y de la comunidad política a premisas de la moral racional y de los derechos humanos porque ofrecen una base común para una existencia humanamente digna más allá de las diferencias cosmovisivas.[59] Quizá la resistencia afectiva a una temida modificación de la identidad de la especie se deba a motivos parecidos (y justificados).

---

59. J. Habermas, «Richtigkeit versus Wahrheit», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Francfort del Meno, 1999, págs. 271-318, la cita corresponde a las págs. 313 y sigs.

Post scriptum (fin de año de 2001)

Durante dos semanas consecutivas tuve el privilegio de discutir las tesis de *El futuro de la naturaleza humana* en el coloquio Law, Philosophy & Social Theory, dirigido por Ronald Dworkin y Thomas Nagel.[1] Las objeciones a mis argumentos planteadas allí, y mientras tanto también en Alemania,[2] me han impulsado a *second thougths*. Aunque más que de revisión, admita la necesidad de explicación, he adquirido una consciencia aún mayor de los abismos filosóficos que se abren al discutir los fundamentos naturales de la autocomprensión de personas que actúan responsablemente. Una vez redactadas, también yo noto que hay cosas que no han quedado claras. Tengo la impresión de que todavía no hemos reflexionado lo bastante a fondo. El nexo, sobre todo, entre la indisponibilidad de un comienzo contingente de la biografía y la libertad de configurar la vida éticamente requiere una penetración analítica más profunda.

1) Quisiera partir de una interesante diferencia en el clima y el trasfondo de las discusiones en las que he participado a este y el otro lado del Atlántico. Mientras que mis interlo-

---

1. The Program in Law, Philosophy and Social Theory, NYU Law School, otoño de 2001.

2. Véanse las contribuciones de Dieter Birnbacher, Ludwig Siep y Robert Spaemann en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002) 1.

cutores filosóficos en Alemania entablan un debate de principio –a menudo saturado de conceptos normativos de persona y cargado de concepciones metafísicas de la naturaleza– para someter el «si» de la evolución ulterior de la técnica genética (sobre todo en los ámbitos del cultivo de órganos y la medicina reproductiva) a una discusión más bien escéptica, lo preponderante para los colegas americanos es el «cómo» de la implementación de un proceso que en principio ya no cuestionan y que, yendo más allá de la aplicación de las terapias genéticas, llega hasta el *shopping in the genetic supermarket*. Cierto que estas tecnologías afectan de una manera revolucionaria al nexo intergeneracional, pero para los colegas americanos, que piensan en términos pragmáticos, las nuevas prácticas no plantean problemas fundamentalmente nuevos sino que agudizan únicamente las viejas cuestiones de la justicia distributiva.

Esta percepción incondicionada del problema está determinada por una confianza inquebrantable en la ciencia y el desarrollo técnico y, sobre todo, por la óptica de la tradición liberal inspirada por Locke. Dicha tradición, cuyo punto central es la protección de la libertad de elección de la persona individual de derecho frente al intervencionismo estatal, en lo primero que pone la mirada al analizar los nuevos desafíos es en las amenazas a la libertad que puedan surgir en la dimensión vertical de las relaciones del miembro privado de la sociedad con la violencia del Estado. El temor ante el abuso de la violencia social que las personas privadas puedan ejercer contra otras personas privadas en la dimensión horizontal de sus relaciones, cede ante el peligro predominante de que se ejerza una violencia política legalmente abusiva. Por lo que se refiere a derechos fundamentales, el «efecto sobre terceros» es ajeno al derecho del liberalismo clásico.

Desde esta óptica liberal, que las decisiones sobre la composición de la disposición genética de los hijos no se some-

tan a ninguna regulación estatal y se dejen a los padres es casi una obviedad. Parece que es evidente contemplar el nuevo espacio de decisión que abre la técnica genética como una ampliación material del derecho de reproducción y la patria potestad, esto es, de derechos individuales fundamentales que el particular puede hacer valer ante el Estado. Otra es la perspectiva que se obtiene si se conciben los derechos subjetivo-públicos como el reflejo de un ordenamiento legal objetivo, capaz de impulsar a los órganos estatales a observar los deberes de protección (como el de la vida de los nonatos, que no pueden defender sus derechos subjetivos por sí mismos). Con este cambio de perspectiva, lo que se sitúa en el centro de atención son los principios objetivos que marcan la totalidad del ordenamiento legal. El derecho objetivo encarna e interpreta la fundadora idea del reconocimiento recíproco de personas libres e iguales que se asocian de forma voluntaria para regular legítimamente con los medios del derecho positivo su convivencia en común.

Desde la óptica de la constitución de una colectividad democrática, la relación vertical del ciudadano con el Estado ya no tiene ningún privilegio frente a la red horizontal de las relaciones de los ciudadanos entre ellos. Por lo que respecta al problema que nos ocupa, urge preguntarse qué efecto provoca sobre los niños programados genéticamente el derecho de decisión eugenésica de los padres y si estas consecuencias afectarán eventualmente el bienestar, protegido objetivamente, del futuro niño.

El derecho de los padres a determinar las características genéticas sólo podría colidir con el derecho fundamental de un otro si el embrión *in vitro* ya fuera «un otro» al que correspondieran derechos fundamentales absolutamente válidos. Es difícil responder afirmativamente a esta cuestión, muy controvertida entre los juristas alemanes, bajo las premisas de un ordenamiento constitucional cosmovisivamente neu-

tral.[3] Yo propuse distinguir la *inviolabilidad* de la dignidad humana, establecida en el art. 1, apartado 1 de la Constitución, de la *indisponibilidad* de la vida humana prepersonal. Dicha indisponibilidad podría a su vez interpretarse en el sentido de una *protección gradual de la vida* sobre la base del derecho fundamental establecido en el art. 2, apartado 2 de la Constitución, un derecho abierto a especificación legal. Pero si en el momento de la intervención genética no se reconoce ningún derecho a la protección incondicional de la vida o a la integridad corporal del embrión, el argumento del efecto sobre terceros se queda sin aplicación directa.

El «efecto sobre terceros» que pueda tener una praxis eugenésica es, dado el caso, de naturaleza indirecta. No vulnera el derecho de una persona existente pero puede rebajar el estatus de una persona futura. Hago esta afirmación refiriéndome al caso de que la persona tratada prenatalmente tenga dificultades para comprenderse a sí misma, una vez tenga conocimiento de que se han modificado sus marcas características, como un miembro autónomo y de igual condición en una asociación de libres e iguales. Según esta lectura, la patria potestad ampliada materialmente con la posibilidad de intervenir eugenésicamente no colidiría directamente con el «bienestar» del niño que garantiza la constitución. Sin embargo, podría menoscabar su consciencia de *autonomía* y, asimismo, la autocomprensión moral que cabe esperar de todo miembro de una comunidad de derecho estructurada igualitaria y libremente, si es que deben existir las mismas oportunidades para hacer uso de derechos subjetivos distribuidos equitativamente. El posible daño no sería, pues, la

3. Véase Nationaler Ethikrat, *Stellungnahme zum Import menschlicher embryonale Stammzellen*, diciembre de 2001, 5.1.1: «Rechtsethische Überlegungen zum Status früher embryonaler Lebensphasen».

privación de derechos sino la inseguridad de la consciencia de su estatus de portador de derechos civiles. El adolescente correría el peligro de perder, a la vez que la consciencia de la contingencia de su origen natural, un presupuesto mental básico para acceder a un estatus gracias al cual gozar, como persona de derecho, de derechos iguales.

Con esta fugaz observación no quiero entrar en una discusión jurídica. La diferencia de perspectiva, debida a la diversidad de tradiciones legales y constitucionales de naciones distintas, descansa de todos modos sobre los fundamentos comunes de una moral racional individualista. La comparación de ambas culturas legales sólo debe ser la ocasión heurística de precisar desde un modelo jurídico una diferencia de planos que me interesa destacar para valorar moralmente las consecuencias de una «eugenesia liberal». Así es como llamo a una praxis que deja al parecer de los padres las intervenciones en el genoma del óvulo fecundado. Esto no significa la autorización para intervenir en las libertades que moralmente corresponden a toda persona nacida, sea por engendramiento natural o por programación genética, pero toca a un presupuesto natural de la consciencia de la persona afectada de poder actuar autónoma y responsablemente. En el texto he expuesto sobre todo dos posibles consecuencias:

–que las personas programadas dejen de contemplarse a sí mismas como autores indivisos de su propia biografía, y

–que dejen de contemplarse como personas de igual condición, no limitadas en su relación con las generaciones precedentes.

Si se quiere situar este daño potencial en su justo lugar es recomendable trasladar al «reino de los fines» el modelo jurídico gradual, según el cual en la asociación con compañeros

legalmente libres e iguales debe asumirse el estatus de miembro antes de poder tener y ejercer *determinados* derechos. Según ello, la praxis eugenésica puede menoscabar el estatus de miembro de la comunidad universal de los seres morales de la futura persona sin afectar *inmediatamente* a las esferas de libertad de acción de los adolescentes modificados genéticamente. En dicha comunidad, nadie está sometido, a no ser en su papel de colegislador autónomo de leyes generales, de manera que se excluye la determinación ajena en el sentido de someter a una persona al arbitrio injustificado de otra. Pero esta determinación ajena, que en cierta manera es interna y está proscrita en las relaciones entre personas que actúan moralmente, no puede confundirse con la determinación ajena de la constitución natural y mental de una persona *futura*, determinación que es externa y precede el ingreso en la comunidad moral. Pues la intervención en la distribución prenatal de los recursos significa la redefinición de los espacios dentro de los cuales la futura persona hará uso de su libertad de configurar una vida ética propia.

En lo que sigue desearía tratar cuatro objeciones (o, mejor, complejos de objeciones). La primera objeción arremete contra que haya un nexo causal entre las prácticas de una eugenesia perfeccionadora y, por indirecta que sea, la «determinación ajena» de la futura persona (2). La segunda objeción se refiere a la elección prejuzgante del caso que he contemplado como ejemplo, a saber, el de una modificación parcial de las marcas características que deje intacta la identidad del ser afectado (3). La tercera objeción pone en duda las premisas del pensamiento posmetafísico y aconseja como alternativa resituar sobre unos supuestos ontológicos sólidos «la inserción de la moral en la ética de la especie» (4). Finalmente, abordo la pregunta de si los argumentos contra una práctica eugenésica que de momento ni se plantea permiten extraer conclusiones reveladoras, aplicables en ge-

neral a la actual controversia en torno al DPI y la investigación consumidora de embriones (5).

2) Para Thomas Nagel, Thomas McCarthy y otros colegas es contraintuitivo de antemano esperar de las intervenciones genéticas modificadoras de marcas características una determinación que se experimente subjetivamente como ajena y que socave la posición de igualdad que se da por principio en las relaciones intergeneracionales. ¿Constituye alguna diferencia para la posición moral de una persona en el entramado de sus relaciones personales que la dotación genética dependa de la casual elección de pareja de los padres y del trabajo de la naturaleza o de las decisiones de un diseñador sobre cuyas preferencias el afectado mismo no ha tenido ninguna influencia? Quien quiere participar en el juego de lenguaje moral tiene que comprometerse con determinados presupuestos pragmáticos.[4] Los sujetos que juzgan y actúan moralmente se suponen mutuamente la imputabilidad, se atribuyen a sí mismos y a los demás la aptitud para llevar una vida autónoma y esperan los unos de los otros solidaridad e igual respeto. Si son los mismos participantes de una colectividad moral los que generan y reproducen simbólicamente la clasificación de los estatus, no se aprecia cómo nadie podría sentir su estatus moral menoscabado por el hecho de que su disposición genética no tuviera un origen natural.

Naturalmente, no sería plausible suponer que la actitud cosificadora de los padres programadores frente al embrión *in vitro* se prolongara después del nacimiento en un trato cosificador con la persona programada misma. D. Birnbacher alude al ejemplo del bebé probeta y cree, con razón, que en

4. J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, 2001 (de próxima aparición en Paidós).

una sociedad donde las prácticas eugenésicas o el método de la clonación reproductiva fueran de acceso general, no tendríamos ninguna dificultad para reconocer como «compañeros de interacción libres e iguales» a los niños modificados genéticamente o clonados. El argumento de la determinación ajena se refiere a otra cosa: no a la discriminación que la persona afectada percibiera en su entorno sino a la depreciación *inducida* de sí misma, al menoscabo de su autocomprensión moral. Las consecuencias de tal cosa las sufriría la cualificación subjetiva necesaria para poder adoptar el estatus de miembro pleno de una *colectividad moral*.

No es que el diseñador que decide de acuerdo con las propias preferencias (o con las costumbres sociales) vulnere los derechos morales de otra persona: de ninguna manera la perjudica en la distribución de bienes fundamentales ni la priva de posibilidades de elección legítimas ni la obliga a determinadas prácticas de las que otros están exentos. Por el hecho de que intervenga unilateral e irreversiblemente en la formación de la identidad de una futura persona no impone ninguna limitación a la libertad de configuración de nadie. Pero al convertirse en *coautor de una vida ajena* interviene desde dentro en la consciencia de autonomía de otro. A la persona programada, a la que se ha sustraído la consciencia de la contingencia de unas condiciones biográficas de partida naturales,[5] le falta una condición mental que tiene que satisfacer si debe asumir retrospectivamente la *única* responsabilidad de su vida.

En cuanto una persona modificada genéticamente se siente fijada al diseño «ajeno» en el uso de su libertad ética de configuración, sufre la consciencia de tener que compartir

5. *Desde un punto de vista religioso*, las condiciones de partida de la propia biografía también se sustraen a la arbitrariedad de un par.

la autoría del destino de su propia vida con otro. La confusión o desdoblamiento *alienantes* de la propia identidad es una señal de que esa deontológica funda protectora respetuosa con las fronteras y garante de la inviolabilidad de la persona, la inconfundibilidad del individuo y la insustituibilidad de la propia subjetividad, se hace porosa. Así pues, también se borra esa puntuación en las relaciones intergeneracionales que hace a los adolescentes independientes de sus padres. Sin esta autosuficiencia no puede haber un reconocimiento recíproco sobre la base de una igualdad estricta. A semejante escenario de un futuro cerrado, en el que los propios planes de vida coliden con las intenciones que otro ha fijado genéticamente, se presentan especialmente tres objeciones.

a) ¿Por qué no podría una persona que está creciendo adoptar frente a unas disposiciones manipuladas la misma actitud que frente a unas disposiciones innatas? ¿Por qué no podría «abandonar» un talento matemático, por ejemplo, si prefiriera ser músico o deportista de alto rendimiento? Los dos casos se diferencian por el hecho de que la preferencia de los padres de proveer a su hijo con *este* don y no con *otro* pertenece al ámbito de las decisiones imputables. La extensión del poder de disposición a la constitución genética de una futura persona significa que toda persona, tanto si está programada como si no, puede en adelante considerar la composición de su genoma consecuencia de una acción *u omisión* reprochable. El adolescente puede pedir cuentas a su diseñador y exigir las razones de éste para decidirse por un don matemático y *negarle* así una aptitud atlética o una dotación musical que le hubieran sido mucho más provechosas para la carrera de deportista de alto rendimiento o de pianista a la que en realidad aspira. Esta situación suscita la pregunta de si podemos asumir la responsabilidad de la dis-

tribución de recursos naturales y, con ello, del espacio dentro del cual otra persona desarrollará y perseguirá alguna vez su propia concepción de vida.

b) Este argumento pierde penetración si se muestra que la diferencia entre destino por naturaleza y destino por socialización no es tan tajante como se esperaba. La praxis de elegir pareja de una manera calculada, guiada por las características fenotípicas (según el modelo de la cría de caballos), no es ningún ejemplo ilustrativo de esta falta de incisión. Más relevante es el caso del niño dotado deportiva o musicalmente que sólo puede convertirse en una estrella del tenis o un solista de éxito si unos padres ambiciosos reconocen a tiempo este talento y lo fomentan. Tienen que desplegarlo mediante la disciplina y el ejercicio en un momento en el que todavía puede hablarse de adiestramiento más que de supuesta aceptación de un ofrecimiento. Imaginemos el caso de un joven que tiene unos planes de vida totalmente diferentes y reprocha a sus padres la tortura que para él representa un entrenamiento inútil e impuesto, o bien el de otro que se siente desatendido y echa en cara a sus padres haber descuidado el fomento de sus talentos.

Supongamos que las consecuencias de estas praxis pedagógicas apenas se diferenciasen de las de una praxis eugenésica equivalente (que quizá redujera los esfuerzos de la ejercitación). El *tertium comparationis* es la irrevocabilidad de unas decisiones que encauzan la biografía de otra persona. A diferencia de lo que ocurre con las fases madurativas, que explican por qué los niños sólo durante una determinada edad responden con un aprendizaje acelerado a los necesarios estímulos pedagógicos, en nuestro caso no se trata del fomento (o su omisión) del desarrollo cognitivo *general* sino de una influencia *especial* que tiene consecuencias en el transcurso individual de la biografía futura. Pero ¿son apropiados como contraejemplo estos casos de programas de

ejercicio excesivos u omisos, que según el contexto y la óptica del afectado significan represión o falta de apoyo, instrucción o negligencia?

Sin duda, estos programas, aunque conciernan a la socialización y no al organismo, son en cuanto a irreversibilidad y especificidad biográfica de sus consecuencias, comparables a programaciones genéticas. Pero dado que cuando se les reprocha algo es por las mismas razones, no puede recurrirse a una de las praxis para evitar a la otra los mismos reproches. Aun cuando quepa reprochar a los padres determinados controles pedagógicos porque prejuzgan aptitudes que pueden tener consecuencias *ambivalentes* en el contexto imprevisible de la biografía posterior, tanto más se expone el autor del programa genético al reproche de estar usurpándole a una futura persona la responsabilidad de su vida, responsabilidad que tiene que reservársele a dicha persona si no se quiere dañar su consciencia de ser autónoma. La cuestionabilidad de los adiestramentos tempranos, que, a pesar de sus imprevisibles consecuencias ambivalentes, son fácticamente irreversibles para la biografía del afectado, iluminan desde otro ángulo el mismo trasfondo normativo que también da a las prácticas eugenésicas una luz dudosa. El trasfondo lo constituyen la responsabilidad ética única y la suposición, por contrafáctica que sea, de que podemos apropiarnos críticamente de nuestra biografía, en vez de estar condenados a aceptar fatalistamente las consecuencias de un destino por socialización.

c) Este argumento de la determinación ajena sólo convence si partimos de que el don escogido entre varias alternativas *limita* el horizonte de futuros proyectos de vida. Sin embargo, es evidente que el peligro de fijación a una identidad determinada decrece si pensamos –dejando volar libremente nuestra fantasía– en la serie de propiedades (como el color del cabello, la talla corporal o la «belleza» general), disposiciones (el carácter pacífico, la agresividad o la fortaleza

del yo), aptitudes (como la habilidad y resistencia atléticas o las dotes musicales) y «bienes fundamentales» (esto es, lo que se consideran en general aptitudes, como la fuerza corporal, la inteligencia o la memoria) programados. Dieter Birnbacher y otros no ven ninguna razón plausible para suponer que una persona, mirando atrás, rechazara un *incremento* de los recursos y una *mayor proporción* de bienes genéticos fundamentales.[6]

No obstante, también aquí se plantea la pregunta: ¿podemos saber si un don *cualquiera amplía* efectivamente el espacio de configuración de la vida de otro? Los padres, que sólo quieren lo mejor para sus hijos, ¿están realmente en situación de prever las circunstancias (y el efecto conjunto de éstas) en las que, por ejemplo, una memoria deslumbrante o una gran inteligencia (se las defina como se quiera) serían beneficiosas? Una buena memoria es una bendición a menudo, aunque no siempre. No poder olvidar puede ser una maldición. El sentido de lo que es relevante y la formación de tradiciones se basan en la selectividad de nuestros recuerdos. A veces, una base de datos repleta impide manejar productivamente los datos que interesa tratar.

Algo parecido ocurre con una inteligencia sobresaliente. Es de prever que en muchas situaciones será una ventaja, pero ¿cuál es el efecto que tienen sobre la formación del carácter del superdotado las «ventajas de arranque» que proporciona una gran inteligencia en el seno de una sociedad marcadamente competitiva? ¿Cómo interpretará y utilizará dicha persona sus dotes diferenciales: serena y soberanamente, o con una ambición sin freno? ¿Cómo retocará en el trato social esta aptitud que la distingue y despierta la envidia de su

---

6. D. Birnbacher, «Habermas' ehrgeiziges Beweisziel - erreicht oder verfehlt?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (50) 1.

entorno? Ni siquiera un cuerpo sano, que generalmente se tiene por un bien, tiene, en el contexto de biografías distintas, el mismo valor. Ni siquiera los padres pueden saber si una ligera minusvalía corporal no resultará al final una ventaja para su hijo.

3) Desde esta perspectiva también puede responderse a la objeción contra el ejemplo de modificación genética de marcas características que elegí. Ronald Dworkin me hizo ver con una instructiva variante las cuatro condiciones que implícitamente formaban parte de mi experimento mental. En referencia a la determinación ajena, que yo trataba en el texto:

–la intervención genética es obra de una tercera persona y no del afectado mismo (a);

–el afectado se entera retrospectivamente de la intervención prenatal (b);

–y se comprende a sí mismo como una persona modificada genéticamente en marcas características aisladas que sigue siendo idéntica consigo misma en la medida que puede hipotéticamente adoptar una postura respecto a la intervención genética (c);

–mientras rechaza hacer suyas las modificaciones genéticas como «parte de su persona» (d).

Sobre a): el argumento de la determinación ajena es fallido si se cree que la persona afectada podrá eliminar indoloramente una intervención genética efectuada con ciertas reservas antes de su nacimiento o que ella misma, por decisión propia, llevará a cabo la intervención genética en forma de una terapia genética con células corporales (de un modo no muy diferente al de una operación de cosmética). Esta variante de la automanipulación es de gran ayuda para sacar a

la luz el sentido posmetafísico del argumento. La crítica a la determinación ajena no se basa en absoluto en una desconfianza básica hacia el análisis y la recombinación artificial de componentes del genoma humano. No parte del supuesto de que la tecnificación de la «naturaleza interior» represente algo así como una transgresión de fronteras naturales. La crítica es válida con independencia de la noción de un orden iusnaturalista u ontológico que pudiera «infringirse» criminalmente.

El argumento de la determinación ajena extrae su fuerza del solo hecho de que el diseñador que sigue sus propias preferencias encauza de una manera no revisable la vida y la identidad de otra persona sin necesitar suponer al menos contrafácticamente la conformidad de ésta. Esto constituye una intrusión en el núcleo, protegido deontológicamente, de una futura persona, a la que nadie puede absolver de la exigencia de, un día, empuñar su existencia por sí misma y dirigir su propia vida.

Sobre b): está claro que los propios planes de vida sólo entran en conflicto con las intenciones fijadas genéticamente de otro cuando el adolescente tiene conocimiento del diseño de la intervención prenatal. ¿Puede deducirse de ello que no se produciría ningún daño si se le reservara la información al respecto? Tal sospecha elimina la pista falsa del intento ontologizante de localizar el menoscabo de la autonomía al margen de cualquier consciencia de conflicto, ya sea en el «inconsciente» del afectado o en un estrato de su organismo, digamos, «vegetativo», inaccesible a la consciencia. Esta variante de la intervención genética *velada* únicamente suscita la pregunta moral de si es admisible escamotearle a una persona el conocimiento de un hecho biográficamente importante (como, por ejemplo, la identidad de los padres). Sería casi imposible prevenir el problema de identidad de un adolescente por la vía de silenciarle precavidamente las condi-

ciones de surgimiento del potencial problema, cosa que sumaría al engaño de la programación misma el engaño sobre esta relevante circunstancia vital.

Sobre c): alteremos el experimento mental de modo que la programación genética se extienda a la identidad de la futura persona *en total*. Ya hoy la selección del sexo, por ejemplo, es una opción posible después del diagnóstico de preimplantación.[7] Pues bien, es difícilmente creíble imaginar que el chico (o la chica) que se enterase de la elección prenatal de su sexo hiciera a sus padres el reproche moralmente serio: «Hubiera preferido ser una chica (o un chico)». No es que no existan tales deseos fantasiosos, es que no tienen peso *moral* (si partimos de una adquisición «normal» de los roles sexuales). Al margen de cambios de sexo indicados muy específicamente en personas adultas, el deseo púber de un cambio de identidad sexual se percibe más bien como una «abstracción vacía», ya que la persona en cuestión no puede proyectarse hacia atrás hasta llegar a un pasado sexualmente neutro. Una persona *es* hombre o mujer, *tiene* uno u otro sexo y no podría ser del otro sexo sin ser a la vez *otra* persona. Pero si no puede garantizarse la identidad, falta el punto de referencia *de la misma* persona, que pueda preservar su continuidad y defender*se* de la intervención prenatal retrocediendo más allá de ésta.

En la biografía individual de una persona pueden encontrarse, dado el caso, buenas razones éticas para *llevar* otra vida pero no para querer *ser* otra persona (la proyección de la autotransformación en una persona totalmente distinta también está ligada a la imaginación que se tenga en cada caso). Por eso parece que no hay que contar con que el afectado ha-

7. No tengo en cuenta la problemática especial de la selección; aquí sólo me interesa el aspecto de la determinación prenatal del sexo.

ga ningún reproche serio a una decisión de tanto calado y tan definidora de identidad como la elección del sexo. Pero –así reza la objeción– si esto es válido para la determinación de una marca característica *fundadora de identidad*, tanto menos reprochable puede ser la modificación genética de propiedades, disposiciones o aptitudes *arbitrarias*. Esta objeción, presentada *arguendo* por Dworkin, sólo resulta plausible a primera vista.

Una intervención puede merecer críticas desde la perspectiva de un no implicado, aunque el afectado mismo no esté en situación de ejercer la crítica. En nuestro ejemplo, la presunta falta de reparos a dicha decisión definidora de identidad se debe a una intuitiva prohibición de discriminación: puesto que no hay ninguna razón moralmente defendible para preferir un sexo determinado, para la persona afectada no *debería* representar ninguna diferencia haber venido al mundo como chico o chica. Sin embargo, de ahí no se sigue que una programación genética extensiva a la identidad biológica de la futura persona *en total*, es decir, que constituya un ser humano «nuevo desde los fundamentos» (como, por ejemplo, al crear un golem), estuviera por encima de toda duda. Sin embargo, esta crítica no puede ejercerse desde la perspectiva del afectado mismo (a diferencia de lo que ocurre en el caso de una modificación genética de marcas características que deje en cierta manera intacta una identidad prolongable continuamente hacia atrás).

Por esta razón es recomendable adoptar la óptica del adolescente que se encuentra en la situación delimitada por las cuatro condiciones citadas. Entonces, la determinación ajena se manifiesta en el posible disenso entre el afectado y el diseñador acerca de las intenciones de la manipulación genética. La razón moral del reproche sigue siendo la misma aunque la persona cuya autonomía ha sido menoscabada no pueda ella misma hacer uso de la palabra porque no puede replicar

en absoluto. Es verdad que estamos obligados a preservar a los demás del sufrimiento con todas nuestras fuerzas y que debemos ayudarles y poder hacer todo aquello que mejore sus condiciones de vida. Pero no nos está permitido fijar a otras personas, a partir de cómo nos imaginemos la vida futura, a espacios de decisión que éstas podrán utilizar más tarde para configurar éticamente su vida. Nuestro espíritu finito no dispone (ni en el mejor de los casos) del saber pronosticador necesario para evaluar las consecuencias de las intervenciones genéticas en el contexto de la biografía futura de otra persona.

¿Podemos saber lo que es potencialmente bueno para otros? En casos aislados podría ser, pero, con todo, nuestro saber seguiría siendo falible y sólo comunicable en forma de consejo clínico a alguien al que ya se conociera como ser biográficamente individuado. Las decisiones irrevocables sobre el diseño genético de un nonato son siempre sabihondas. Una persona beneficiaria tiene que tener la oportunidad de decir no. Puesto que no nos es posible un conocimiento objetivo de los valores más allá de nuestras convicciones morales, y puesto que a todo nuestro saber ético se le atribuye la perspectiva de la primera persona, resulta excesivo esperar que la constitución finita del espíritu humano pueda señalar qué don genético es «el mejor» para las biografías de nuestros hijos.

Sobre d): es indudable que no podemos –en tanto que ciudadanos de una colectividad democrática que tiene que regular legalmente una praxis tal– deshacernos totalmente de la carga de anticiparnos a un posible asentimiento o rechazo del afectado. En cualquier caso, no si queremos admitir las intervenciones (o incluso las selecciones) genéticas terapéuticas en los casos de graves enfermedades hereditarias en interés de los perjudicados mismos. Es verdad que las objeciones pragmáticas alusivas a cuán difusas son las fronteras entre la eugenesia

negativa y la positiva se apoyan en ejemplos plausibles. Pero plausible es también la predicción de que la frontera de tolerancia de lo considerado de entrada «normal» en virtud de los efectos acumulativos de la costumbre, irá cediendo cada vez más terreno a las exigencias de las normas sanitarias (y a la autorización de las intervenciones genéticas). No obstante, hay una idea regulativa para trazar una frontera, un criterio que, aun necesitado de interpretación, no es en principio impugnable: todas las intervenciones terapéuticas, también las prenatales, tienen que depender de un consenso, al menos supuesto contrafácticamente, con el posible afectado mismo.

La discusión pública de los ciudadanos sobre la admisibilidad de métodos eugenésicos negativos se reavivará con cada nuevo ítem que aparezca en el índice de enfermedades hereditarias que el legislador tiene que detallar con exactitud. Pues cada intervención genética terapéutica anterior al nacimiento que se admite, representa una pesada carga para los padres que no quieren hacer uso de dicho permiso por razones de principio. Quien discrepe de una praxis eugenésica permitida o simplemente acostumbrada y acepte una minusvalía evitable, tendrá que soportar el reproche de omisión y posiblemente el resentimiento del propio hijo. En anticipación de estas consecuencias, la necesidad de justificación a la que se enfrenta el legislador a cada nuevo paso en este sentido es afortunadamente muy grande. La formación de la opinión y la voluntad política general se moverá en una constelación distinta a la del debate sobre el aborto pero estará también profundamente polarizada.

4) No puede excluirse el peligro de la determinación eugenésica ajena si la intervención genética modificadora de marcas características se efectúa unilateralmente, o sea, no desde la actitud clínica frente a una segunda persona con cuya conformidad se pueda contar. Suponer tal conformidad sólo tiene

fundamento en los casos de un sufrimiento extremo indudable, pronosticable con seguridad. Sólo con miras a la negación del mal máximo podemos esperar un amplio consenso sobre orientaciones de valor que, de otro modo, estarían muy distantes entre ellas. He destacado como problemático el caso del adolescente que se entera retrospectivamente de una programación anterior a su nacimiento y no puede identificarse con las intenciones que los padres han fijado genéticamente. Es problemático porque corre el peligro de no comprenderse a sí mismo como autor indiviso de su propia vida y sentirse, como descendiente, encadenado a las decisiones genéticas (cada vez más lejanas) de generaciones precedentes.

Este acto de determinación ajena que, como quien dice, atraviesa la totalidad del destino por socialización es de *clase indirecta*. Se trata de un acto que descalifica a la persona dañada *para* una participación irrestricta en el juego de lenguaje de la colectividad moral sin intervenir él mismo *en* éste. Sólo podemos tomar parte en el juego del lenguaje de la moral racional universalista partiendo del presupuesto idealizador de que cada uno de nosotros arrostra la responsabilidad única de la configuración ética de su propia vida y de que, en el trato moral, podemos esperar un estatus de igualdad en el sentido de una reciprocidad de derechos y deberes fundamentalmente ilimitada. Pero si la determinación eugenésica ajena modifica las reglas del juego del lenguaje mismo, impide que se la critique a ella misma en virtud de dichas reglas.[8] En vez de eso, la eugenesia liberal desafía a una valoración de la moral en conjunto.

A tal efecto se dispone de la figura moderna del universalismo igualitario como tal, que en las sociedades cosmovisivamente pluralistas ofrece el único fundamento racionalmente

8. La negligencia de esta diferencia explica la objeción tratada en el epígrafe 2.

aceptable para una regulación normativa de los conflictos de acción. Pero ¿por qué no deberían las sociedades complejas desprenderse de sus fundamentos normativos y refundarse sobre mecanismos de conducción sistémicos o, en el futuro, también biogenéticos? Los argumentos tomados del mismo juego del lenguaje moral no pueden hacer nada contra una autoinstrumentalización eugenésica de la especie humana que modifique las reglas del juego moral. Sólo las reflexiones moralmente autorreflexivas, de ética de la especie, que se extienden a los presupuestos naturales (y en consecuencia también mentales) de la autocomprensión moral de personas que actúan responsablemente, se hallan en el nivel de argumentación correcto. Pero, por otra parte, tales juicios de valor de ética de la especie carecen de la presunta fuerza imperativa de las razones estrictamente morales.

Si se trata de la identidad del ser humano como especie, son varias las concepciones que en origen compiten entre sí. Las imágenes naturalistas del hombre, que se deletrean en el lenguaje de la física, la neurología o la biología evolutiva, rivalizan desde hace mucho con las imágenes clásicas de la religión y la metafísica. Hoy día, la controversia transcurre fundamentalmente entre un futurismo naturalista que apuesta por una autooptimización técnica y unas concepciones antropológicas que, basándose en un «naturalismo débil», son deudoras de las nociones del neodarwinismo (y en general de la posición de las ciencias) pero no se infiltran cientifistamente en, o dejan constructivistamente atrás a la autocomprensión normativa de sujetos aptos para el lenguaje y la acción para los que las razones cuentan.[9] A pesar del

9. Véase J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Francfort del Meno, 1999, «Introducción»; así como «Beiträge zum Schwerpunkt Naturalismus und Naturgeschichte», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49 (2002) 6, págs. 857-927.

alto grado de generalización, las reflexiones sobre ética de la especie comparten con las reflexiones ético-existenciales de los particulares y las reflexiones ético-políticas de las naciones la referencia a un contexto vital especial en cada caso y hecho propio interpretativamente. También aquí la investigación cognitiva de por qué, al considerar hechos antropológicamente relevantes, nos comprendemos a nosotros mismos como ejemplares de la especie humana, va unida a la reflexión evaluativa de cómo queremos comprendernos.

Las perspectivas-nosotros de las concepciones de *ética* de la especie no encuentran esa unidad de la perspectiva-nosotros *moral* que, por la obligación de equilibrar racionalmente los intereses, resulta constructivamente de la recíproca asunción de perspectivas de todos los implicados. En el universo de discursos de la ética de la especie tenemos que contar racionalmente con un continuo disenso, siempre que no queramos recurrir a engañosas seguridades metafísicas. No obstante, me parece que hay un argumento al que hay que dar un peso especial en el debate sobre la mejor autocomprensión ética de la especie: no todas las concepciones armonizan de la misma manera con nuestra autocomprensión como personas moralmente responsables. Todavía produce espanto la perspectiva de que la autoinstrumentalización eugenésica de la especie, guiada por las dispersas preferencias de los compradores en el supermercado genético (y por la consolidación social de ciertas costumbres), modifique el estatus moral de personas futuras: «La vida en el vacío moral, en una forma de vida que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse».

Éste no es en sí mismo un argumento moral pero utiliza las condiciones de las que depende la conservación de una autocomprensión moral como argumento para una autocomprensión ética de la especie inconciliable con la optimización e instrumentalización sin miramientos de la vida

prepersonal.[10] Ludwig Siep lo formula de manera que la prioridad de la forma de vida moral (yo preferiría decir: de la estructuración moral de las formas de vida) sugiere ella misma una «opción de ética de la especie».[11] Pero este argumento no hace depender en absoluto la *validez* de la moral de la inserción *cognitiva* en el entorno adecuado de las convicciones de la ética de la especie (como si aquello que la gente da por moralmente bueno tuviera que clasificarse en un marco ontológicamente distinguido de «estados del mundo buenos»).

Mientras esté vigente el punto de vista moral en pro de una solución justa de los conflictos de acción, la moral del respeto igual por –y la atención solidaria a– todos y cada uno podrá justificarse con las razones racionales que tengamos en reserva. Si la moral continuara teniendo necesidad de fundamentarse en imágenes del mundo o si una y otras, como afirma Robert Spaemann, mantuvieran una relación de fundamentación circular, tendríamos que anular la ganancia de tolerancia de la moral ilustrada y los derechos humanos, ambos cosmovisivamente neutrales, y aceptar como una consecuencia desagradable la renuncia por adelantado a una pacificación normativamente convincente de los conflictos culturales y cosmovisivos.[12]

El universalismo igualitario está ampliamente reconocido como uno de los grandes logros de la modernidad o, en cualquier caso, si está cuestionado, no es por otras morales u

---

10. Georg Lohmann («Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschafte und Medizin», manuscrito de 2002, pág. 19) caracteriza este extremo de mi argumentación de la manera siguiente: «El indirecto y retrospectivo vínculo *moral* de su argumentación ética puede reivindicar un peso mayor que las inmediatas argumentaciones cosmovisivas».
11. L. Siep, «Moral und Gattungsethik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 1 (de próxima publicación).
12. R. Spaemann, «Habermas über Bioethik», en el mismo lugar.

otras concepciones éticas de la especie. Sólo las silenciosas consecuencias de unas prácticas convertidas mudamente en costumbre pueden quebrantarlo. No son las imágenes del mundo naturalistas sino las biotecnologías impulsadas imparablemente las que socavan los presupuestos naturales (y, en consecuencia, mentales) de una moral que explícitamente apenas nadie quiere tocar. Contra esta socavación desprovista de teoría pero exitosa en la práctica es buena la *estabilizadora* inserción de nuestra moral en una autocomprensión ética de la especie que nos haga ser conscientes del valor y los presupuestos de esta moral antes de que nos acostumbremos a la subrepticia revisión de los supuestos, hasta ahora obvios, de la consciencia de autonomía y la igualdad intergeneracional.

5) Finalmente, Ludwig Siep duda que la reserva fundamentada contra una eugenesia positiva permita extraer conclusiones relevantes para valorar las decisiones actuales sobre la admisibilidad del DPI y la investigación consumidora de embriones. Bajo la premisa de una protección gradual de la vida del embrión dichas conclusiones tendrían en el mejor de los casos el carácter de «argumentos de rotura de diques». Y el peso de tales argumentos depende de:

–cuán grande consideremos el daño en el caso hipotético de que se diera una «rotura de diques», y

–cuál es la probabilidad de que los pasos criticados lleven efectivamente a una «rotura de diques».

En cuanto al primer punto, mi experiencia es que muchos colegas conciben la perspectiva de una eugenesia positiva más como una oportunidad que como un daño. O bien no les convence el argumento de la determinación ajena (como ocurre con Nagel o McCarthy) o bien consideran (como Dworkin) que el argumento no tiene objeto porque ven legítima una se-

lección de características genéticas beneficiosa para el niño a la luz de un reconocimiento objetivo de valores. Esto refuerza mi convicción de que no es ninguna especulación ociosa discutir en un frente *avanzado* las consecuencias futuras de una praxis aún fuera de alcance pero en absoluto inverosímil.

Pero también aquellos que rechazan la praxis eugenésica, sea por consideraciones de principio o (aún hoy) tácticas, puede que descarten los argumentos «de rotura de diques» en el segundo aspecto. El DPI y la investigación de células madre sólo pueden calificarse de pioneros en la búsqueda de un determinado objetivo si prosiguen en una determinada dirección. Nosotros hemos dicho que este punto final lo caracterizan unas prácticas eugenésicas no justificadas por intenciones clínicas, prácticas que menoscaban (ésta es la tesis), a la vez que la consciencia de autonomía, el estatus moral de las personas así tratadas. Pero ¿cómo estimar la probabilidad de que el DPI y la investigación de células madre entren en una dinámica que los lleve a cruzar el umbral de la eugenesia positiva? La ampliación deseable de nuestro saber biológico y nuestro potencial tecnogenético no puede ser selectiva en el sentido que éstos sólo sean aplicables a fines clínicos. Por eso, en nuestro contexto es relevante la pregunta de si el método del diagnóstico de preimplantación y la investigación de células madre embrionarias humanas promoverán actitudes que favorezcan el tránsito de la eugenesia negativa a la positiva, unas actitudes cuyos efectos serán muy vastos.

El umbral entre ambas eugenesias puede caracterizarse por una diferencia de *actitudes*. En el marco de una praxis clínica, el terapeuta, en virtud de un consenso supuesto y fundamentado, puede comportarse con respecto al ser vivo tratado como si éste ya fuera la segunda persona que será alguna vez. En cambio, el diseñador adopta frente al embrión a modificar genéticamente una actitud optimizadora e ins-

trumentalizadora: el octocelular debe ser perfeccionado en su composición genética según un estándar escogido subjetivamente. En el caso de la eugenesia positiva, la actitud performativa frente a una futura persona que ya en estado embrionario es *tratada como* una persona que puede decir sí o no, se sustituye por la actitud de un bricolador que, al objetivo del clásico criador de perfeccionar las características hereditarias de una especie, une el modo de operar de un ingeniero que interviene instrumentalmente siguiendo un proyecto propio y *trabaja* las células embrionarias como material. Por supuesto que sólo puede hablarse de un «plano inclinado» (los argumentos «de rotura de diques» son llamados *slippery slope argumentse*) si hay razones para suponer que la admisión a) del DPI y b) de la investigación de células madre embrionarias humanas prepararán el camino para que se conviertan en costumbre precisamente las dos actitudes que son inherentes al *perfeccionamiento* y la *cosificación* de la vida humana prepersonal.

a) El contexto de acción en el que se inserta el método del DPI promueve ambas actitudes. A diferencia de lo que ocurre con el embarazo no deseado, aquí la protección de la vida del embrión no compite con la autodeterminación, protegida constitucionalmente, de la mujer. Antes bien, los padres, que desean tener un hijo propio, deciden el engendramiento, si bien condicionadamente. Una vez efectuado el diagnóstico tienen que elegir entre varias opciones o bien tomar una decisión binaria (la implantación o la destrucción de un embrión), cosa que manifiesta ante todo una *interición de perfeccionar*. Por lo tanto, la selección premeditada se rige por el enjuiciamiento de la calidad genética de un ser vivo humano y en esa medida expresa un deseo de optimización genética. Una acción que acaba en la selección de seres vivos sanos adopta la misma actitud que la praxis eugenésica.

En la limitación estricta del método al objetivo de impedir enfermedades hereditarias graves, se impone primeramente el paralelismo con la eugenesia negativa (que hemos aceptado sin reparos). Los padres pueden reivindicar decidir previsoramente en interés del niño para ahorrar*le* una existencia insoportablemente lastrada y penosa. En estos términos, el no anticipado de la misma persona nonata limita, por así decir, la protección de la vida del embrión. La base de esta autocomprensión es una actitud clínica, o al menos una actitud que no persigue la optimización. Pero esta pretensión clínica, ¿es compatible con la distinción *unilateral* e *irrevocable* (a diferencia de lo que ocurre en el caso de la eugenesia negativa) entre «lo que merece vivirse» y «lo que no merece vivirse»? ¿No parecerá siempre esta interpretación la tapadera ambiguamente altruista de un deseo condicionado de antemano por el egocentrismo? Debe ser un hijo propio y venir al mundo sólo si satisface unos determinados criterios de calidad, aunque haya otras alternativas.

Esta sospecha dirigida contra sí misma se ve fortalecida por la problemática del *trato cosificador* dado al embrión *in vitro*. El deseo de un hijo hace que los padres provoquen una situación en la que *disponen libremente*, en virtud de un pronóstico, de la continuación de la vida humana prepersonal. Esta instrumentalización es parte inevitable del contexto de acción en el cual se inserta el diagnóstico de preimplantación. Por eso una actitud estrictamente objetivante puede favorecer la defensa psicológica de una mala consciencia (*Gewissen*). Pues en una consideración más escrupulosa, la sola preferencia por un hijo propio sano difícilmente contrapesaría la violación de la protección de la vida embrionaria.

b) No puede contemplarse la investigación de células madre de embriones humanos desde la perspectiva de la cría y la autooptimización. Sin embargo, la actitud con respecto al

«montón de células embrionarias» que exige, es en origen instrumentalizadora. El trato experimental y «consumidor» que se da en el laboratorio no aspira como primer objetivo a un posible nacimiento, así que tampoco puede descuidar una actitud clínica respecto a una futura persona. El contexto de acción está determinado más bien por el *telos* de adquirir conocimientos y desarrollar la técnica, por lo que, como subraya Ludwig Siep, la descripción que le corresponde es otra. Producir, examinar y retocar células madre embrionarias es *otra clase de praxis* que engendrar (y manipular la disposición) de un ser humano cuyo nacimiento se ha determinado. Esta observación, que es acertada, no hace sino confirmar la afirmación decisiva para el argumento del «plano inclinado»: esta praxis investigadora requiere que se dé un trato cosificador a la vida humana prepersonal, la misma actitud, pues, que distingue a las prácticas eugenésicas.

Ahora bien, hay un derecho fundamental, un valor más elevado que entra en competencia con la libertad de la ciencia y la investigación, con el bien colectivo de la salud. Esto exige una ponderación cuyo resultado también depende del valor que demos a la función pionera de la investigación de células madre embrionarias humanas con vistas al aprovechamiento ulterior de los avances en técnica genética. La minoría que en el seno del consejo ético nacional rechaza por principio «la instrumentalización del embrión para fines extraños», aún va un paso más allá en la argumentación «de la rotura de diques» y destaca la función simbólica de la protección de los embriones humanos para todos «los que no pueden protegerse a sí mismos y, por eso, tampoco argumentar ellos mismos».

Con todo, en la ponderación no puede sobrevalorarse el peso de dos argumentos restrictivos que aportan los defensores de una importación regulada de células madre embrionarias. Desde un punto de vista moral, no representa ninguna

gran diferencia que se utilicen embriones «sobrantes» para fines de investigación o que se los produzca expresamente con el fin de tal instrumentalización. Desde una óptica política, limitarse a importar células madre ya existentes podría ser una palanca para tener más controlados el alcance y duración de estas investigaciones. Pero las imposiciones políticas que propone el consejo ético sólo resultan obvias si se presupone que esta praxis investigadora no es del todo trigo limpio. En cuanto al debate de los expertos sobre cuándo el óvulo humano fecundado dejará de ser totipotente, no tengo una opinión propia. Sólo quisiera que se tuviera en cuenta que la diferencia decisiva entre células madre pluripotentes y células madre totipotentes se relativiza cuando se parte (como hacen la mayoría de los que se apoyan en esta diferencia) de la concepción de una protección gradual de la vida humana prepersonal. Este concepto también incluye a las células madre pluripotentes, a partir de las cuales no puede desarrollarse, por definición, ningún individuo humano.

Creer y saber

Cuando la opresiva actualidad del día nos arrebata la elección del tema, es grande la tentación de batirse con el John Wayne de entre nosotros, los intelectuales, para ser el más rápido en desenfundar. Desde no hace mucho, los espíritus vuelven a dividirse ante un nuevo tema: la cuestión de cómo y hasta qué punto debemos someternos a la autoinstrumentalización genética o incluso perseguir el objetivo de la autooptimización. Ya los primeros pasos en este sentido han provocado una encendida lucha de creencias entre los portavoces de la ciencia organizada y los de las diversas iglesias. Los primeros temen el oscurantismo y el cerco de residuos sentimentales arcaicos y escépticos respecto a la ciencia; los segundos se oponen a la fe cientificista en el progreso, propia de un crudo naturalismo que socava la moral. Pero el 11 de septiembre la tensión entre la sociedad secular y la religión estalló de una forma completamente diferente.

Lo que movía a los asesinos suicidas que utilizaron aviones civiles como proyectiles vivientes contra la ciudadela capitalista de la civilización occidental eran las convicciones religiosas, como después hemos sabido por el testamento de Atta y por boca de Osama bin Laden. Para ellos, los símbolos de la modernidad globalizada encarnan al gran Satán. Pero también a nosotros, espectadores del suceso «apocalíptico» en las pantallas de televisión de todo el mundo, se nos agolpaban las imágenes bíblicas mientras mirábamos con reite-

ración masoquista el derribo de las torres gemelas de Manhattan. No es sino el Viejo Testamento lo que resuena en el lenguaje de la represalia con el que no sólo el presidente norteamericano reaccionó a *lo inconcebible*. Las sinagogas, iglesias y mezquitas se llenaron por todas partes, como si el ciego atentado hubiera hecho vibrar una cuerda religiosa en lo más íntimo de la sociedad secular. Esta concomitancia subterránea, sin embargo, no indujo a los participantes en el acto de duelo cívico-religioso de hace tres semanas en el estadio de Nueva York* a una simétrica manifestación de odio: en medio de tanto patriotismo no sonó ninguna llamada a la extralimitación bélica del derecho punitivo de la nación.

El fundamentalismo, a pesar de su lenguaje religioso, es un fenómeno exclusivamente moderno. De los autores islámicos del hecho, enseguida nos llamó la atención la asimultaneidad entre motivos y métodos. En ella se refleja la asimultaneidad entre cultura y sociedad que se da en sus países natales como consecuencia de una modernización acelerada y completamente desarraigante. Lo que nosotros, en circunstancias más felices, pudimos vivir como un proceso de destrucción *creadora*, allí no ofrece ninguna expectativa perceptible de compensar el dolor causado por la decadencia de las formas de vida tradicionales. En este sentido, la mejora de las condiciones materiales de vida es sólo una de las expectativas a considerar. Lo decisivo es el cambio espiritual que se expresa políticamente en la separación entre religión y Estado y que allí ha quedado bloqueado por los sentimientos de humillación. También en Europa, donde desde hace siglos la historia ha admitido dicho cambio con el fin de encontrar una actitud sensible respecto a la cabeza de Jano de la modernidad, la «secularización» sigue generando senti-

---

* La ceremonia de duelo tuvo lugar el 23 de septiembre de 2001. (*N. de la t.*)

mientos ambivalentes (como se demuestra en el debate sobre la técnica genética).

Ortodoxias inflexibles las hay tanto en Occidente como en el Próximo y el Lejano Oriente, tanto entre los cristianos y los judíos como entre los musulmanes. Quien quiera evitar una guerra de las culturas tendrá que recordar la dialéctica inconclusa del propio proceso de secularización occidental. La «guerra contra el terrorismo» no es ninguna guerra. En el terrorismo también se expresa la colisión funesta y callada de unos mundos que deberían desarrollar un lenguaje común frente a la muda violencia de los terroristas y los cohetes. Viendo que la globalización se impone sin límites en los mercados, muchos de nosotros esperamos el retorno de lo político, no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial. De momento, no nos queda mucho más que la pálida esperanza en la astucia de la razón (y un poco de introspección), pues cada grieta abierta por la incapacidad de hablar también desune la propia casa. Sólo si tenemos presente lo que significa la secularización en nuestras sociedades postseculares, podremos calibrar con buen ojo los riesgos que una secularización descarriada comporta en otros lugares. Con esta intención retomo el viejo tema «creer y saber». Así pues, no esperen un «sermón dominical» polarizador, que haga saltar a unos de la silla y a los otros permanecer sentados.

Secularización en la sociedad postsecular

Al principio, la palabra «secularización» tenía un significado jurídico y se refería a la transmisión obligatoria de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado. Por extensión, este significado designa el surgimiento de la moderni-

dad cultural y social en su conjunto. Desde entonces se asocian a «secularización» valoraciones contrapuestas dependiendo de si lo que se sitúa en primer plano es la exitosa *domesticación* de la autoridad eclesiástica por parte del poder laico o bien el acto de *apropiación* ilegal. Según la primera lectura, las formas religiosas de pensar y vivir son *reemplazadas* por equivalentes racionales, superiores en cualquier caso; según la otra lectura, las formas de pensar y vivir modernas están *desacreditadas* porque son bienes sustraídos ilegítimamente. La interpretación que sugiere el modelo de la suplantación es la del optimismo en el avance de una modernidad desencantada (*entzaubert*), la que sugiere el modelo de la expropiación es la de la decadencia teórica de una modernidad sin hogar. Ambas lecturas incurren en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego eliminatorio entre dos contrincantes: por un lado las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia. Uno sólo puede ganar a costa del otro, y además, siguiendo las reglas del juego del liberalismo, lo que favorece a las fuerzas motrices de la modernidad.

Esta imagen no se adecua a una sociedad postsecular tolerante con las comunidades religiosas en un entorno en permanente secularización. El papel civilizador de un *common sense* ilustrado democráticamente que en medio de la algarabía de la guerra entre Estado e Iglesia se allana su propio camino como tercer partido entre ciencia y religión se extingue poco a poco. Es indudable que, desde la óptica del Estado liberal, sólo merecen el predicado de «racionales» aquellas comunidades religiosas que renuncian *por propia convicción* a imponer con violencia sus verdades de fe y a forzar militantemente la consciencia (*Gewissen*) de sus propios miembros (tanto más a manipularlos para que cometan

atentados suicidas).[1] Dicha renuncia se debe a una triple reflexión de los creyentes sobre su lugar en una sociedad pluralista. Primera, la consciencia religiosa tiene ante todo que asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y religiones. Segunda, tiene que avenirse a la autoridad de las ciencias, que son las que poseen el monopolio social del saber terrenal. Finalmente, tiene que comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basados en una moral profana. Sin el tirón de esta triple reflexión, los monoteísmos despliegan su potencial destructivo en aquellas sociedades cuya modernización se ha llevado a cabo sin ningún miramiento. Ahora bien, el término «tirón de reflexión» sugiere la equivocada idea de un proceso efectuado y concluido unilateralmente. De hecho, esta tarea reflexiva tiene continuidad en cada nuevo conflicto que surge en los emporios de la vida pública democrática.

Así que una cuestión existencialmente relevante aparece en la agenda política, los ciudadanos, tanto los creyentes como los no creyentes, hacen entrechocar sus convicciones (impregnadas de sus respectivas visiones del mundo) y, desgañitándose en las disonancias estridentes de los debates públicos, experimentan el engorroso *factum* del pluralismo de cosmovisiones. Si adquieren consciencia de su propia falibilidad y aprenden a habérselas con este hecho sin violencia, es decir, sin romper el vínculo social de la colectividad, se dan cuenta del significado que tienen en una sociedad postsecular los fundamentos de decisión *seculares* establecidos firmemente en la constitución. El Estado cosmovisivamente neutral no prejuzga decisiones favorables a ninguna de las

1. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Francfort del Meno, 1998, págs. 132-141 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996); R. Forst, «Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft», en R. Forst (comp.), *Toleranz*, Francfort del Meno, 2000, págs. 144-161.

partes en el debate entre las pretensiones del saber y las pretensiones del creer. La razón plural de la vida pública del Estado sólo sigue la dinámica de la secularización en la medida en que insta a distanciarse, equitativamente *en el resultado*, de las sólidas tradiciones y de los contenidos cosmovisivos, aunque siempre dispuesta a aprender, sin renunciar a su independencia, abierta osmóticamente a *ambas* partes.

La ilustración científica del *common sense*

Naturalmente, el *common sense*, que es víctima de muchas ilusiones sobre el mundo, tiene que dejarse ilustrar sin reservas por las ciencias. Pero las teorías científicas que se adentran en el mundo de la vida dejan esencialmente intacto *el marco* de nuestro saber cotidiano, ensamblado con la autocomprensión de personas aptas para el lenguaje y la acción. Cuando aprendemos algo nuevo sobre el mundo y sobre nosotros como seres en el mundo, lo que se modifica es el contenido de nuestra autocomprensión. Copérnico y Darwin revolucionaron la imagen geocéntrica y antropocéntrica del mundo. Sin embargo, la destrucción de la ilusión astronómica sobre la rotación de los astros dejó menos huella en el mundo de la vida que la desilusión sobre el lugar del hombre en la historia natural. Parece que los conocimientos científicos, cuanto más tocan a nuestro cuerpo (*Leib*), más inquietan a nuestra autocomprensión. La investigación del cerebro nos informa de la fisiología de nuestra consciencia. Pero ¿se modifica por ello esa consciencia intuitiva de la autoría y la responsabilidad que acompaña todas nuestras acciones?

Si dirigimos con Max Weber la mirada a los inicios del «desencantamiento del mundo», vemos qué es lo que está en juego. La naturaleza se despersonaliza a medida que la

hacemos accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza investigada científicamente queda fuera del sistema social de referencia de personas vivientes, personas que hablan y que tratan las unas con las otras y se atribuyen mutuamente intenciones y motivos. ¿Qué será de dichas personas si poco a poco se dejan subsumir *ellas mismas* en las descripciones de las ciencias naturales? ¿Se dejará al final el *common sense* no ya instruir sino consumir enteramente por el saber contraintuitivo de las ciencias? El filósofo Winfrid Sellars planteó esta pregunta en 1960 (en una célebre conferencia sobre «Philosophy and the Scientific Image of Man») y respondió con el pronóstico de una sociedad en la que los juegos lingüísticos pasados de moda de nuestra cotidianidad se habrían eliminado en beneficio de una descripción objetivante de sucesos de la consciencia.

El punto de mira de esta naturalización del espíritu es crear una imagen científica del hombre que se exprese con los conceptos extensionales de la física, la neurofisiología o la teoría de la evolución y que además desocialice completamente nuestra autocomprensión. Claro que eso sólo ocurrirá si tal autodescripción absorbe totalmente la intencionalidad de la consciencia humana y la normatividad de nuestra acción, cosa que exigiría unas teorías que explicaran, por ejemplo, por qué las personas son capaces de seguir o infringir reglas (gramaticales, conceptuales o morales).[2] Los discípulos de Sellars malinterpretaron a su maestro, pues entendieron su aporético experimento mental como un programa de investigación.[3] El propósito de una modernización científico-

---

2. W. Sellars, *Science, Perception and Reality,* Cal., 1963, 1991, pág. 38.
3. P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind,* Cambridge, Cambridge U. P., 1979.

natural de nuestra psicología cotidiana[4] ha llevado incluso a ensayar una semántica que explique biológicamente los contenidos mentales.[5] Pero parece que también los planteamientos más avanzados en este sentido fracasan, ya que el concepto de utilidad, que incluimos en el juego lingüístico darwiniano de mutación-adaptación y selección-supervivencia es demasiado pobre para expresar la diferencia entre ser y deber (*Sollen*) a la que nos remitimos cuando vulneramos reglas (cuando utilizamos incorrectamente un predicado o contravenimos un precepto moral).[6]

Cuando alguien describe a una persona que ha hecho algo que no quería y que tampoco hubiera debido hacer, no la *describe* precisamente como un objeto de las ciencias naturales, pues en la descripción de personas intervienen tácitamente aspectos de la autocomprensión precientífica de sujetos aptos para el lenguaje y la acción. Cuando describimos un suceso como la acción de una persona, sabemos, por ejemplo, que describimos algo que no sólo puede *explicarse* como un suceso natural sino también *justificarse* si fuera necesario. La imagen que subyace de fondo es la de personas capaces de rendirse cuentas mutuamente, envueltas de ori-

---

4. J. D. Greenwood (comp.), *The future of folk psychology*, Cambridge, Cambridge U. P., 1991, «Introduction», págs. 1-21.

5. W. Detel, «Teleosemantik. Eien neuer Blick auf den Geist?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, págs. 465-491. La teleosemántica mostraría, con la ayuda de supuestos neodarwinistas y análisis conceptuales, cómo podría haberse desarrollado la consciencia normativa de los seres vivos que utilizan símbolos y representan estados de cosas. Así, la constitución intencional del espíritu humano surgiría de la ventaja selectiva de determinadas conductas (como, por ejemplo, la danza de las abejas) que los congéneres interpretarían como reproducciones. Las conductas que se desviaran del cliché de estas copias habituales se interpretarían como representaciones defectuosas y así se demostraría el origen natural de la normatividad.

6. W. Detel, «Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, págs. 601-626.

gen en interacciones reguladas normativamente y que contactan entre ellas en un universo de razones públicas.

Esta perspectiva, aplicada a la cotidianidad, explica la diferencia entre el juego lingüístico de la justificación y el de la *mera* descripción. Dualismo que también marca una frontera a las estrategias demostrativas no reduccionistas,[7] ya que éstas también prefieren las descripciones hechas desde esa perspectiva del observador en la cual no se deja integrar ni subsumir sin violencia la perspectiva del participante propia de nuestra consciencia cotidiana (perspectiva de la que también vive la praxis justificadora de la investigación). En el trato cotidiano dirigimos la mirada a destinatarios a los que abordamos con un «tú». Sólo con esta actitud frente a segundas personas entendemos el «sí» y el «no» de los otros y las actitudes criticables que nos achacamos mutuamente y que al mismo tiempo esperamos los unos de los otros. La consciencia de esta autoría obligada a rendir cuentas es el núcleo de una autocomprensión que sólo se abre a la perspectiva de un participante pero que se sustrae a la observación científica revisionaria. La fe cientificista en una ciencia que, mediante la autodescripción objetivante, no sólo completará algún día la autocomprensión personal sino que la *relevará* no es ciencia, es mala filosofía. Tampoco habrá ninguna ciencia que prive al *common sense* ilustrado científicamente de, por ejemplo, juzgar cómo debemos tratar con la vida humana prepersonal cuando las descripciones biomoleculares posibiliten la intervención de la técnica genética.

7. Al renunciar a describir los procesos de los estadios evolutivos superiores con los mismos conceptos aplicados a estadios evolutivos inferiores, estas estrategias de investigación rinden cuenta de la complejidad de las propiedades (de la vida orgánica o de la mental) que siempre aparecen en los estadios evolutivos superiores.

Por lo tanto, el *common sense* se entrecruza con la consciencia de personas que tienen iniciativas y cometen y corrigen fallos. Afirma obstinadamente frente a las ciencias una estructura propia de perspectivas. Pero por otra parte, es en esta misma consciencia de autonomía que las ciencias naturales no pueden aprehender en lo que se basa también la distancia respecto a la tradición religiosa, de cuyos contenidos normativos, no obstante, nos alimentamos. Con la exigencia de fundamentación racional, parece que la ilustración científica aún tiene de su parte al *common sense*, que se ha hecho un lugar en los Estados constitucionales construidos racionalmente. Es indudable que el derecho racional igualitario también tiene raíces religiosas (raíces en aquella revolución de la mentalidad coincidente con el auge de las grandes religiones universales), pero si el derecho racional legitima el derecho y la política es porque las fuentes de la tradición religiosa de las que bebe hace mucho que se han profanizado. Frente a la religión, el *common sense* ilustrado democráticamente insiste en razones que puedan aceptar no sólo los miembros de *una* comunidad de fe. Por este motivo el Estado liberal suscita el recelo de que la secularización occidental pueda convertirse en una calle de dirección única que deje a la religión al margen.

De hecho, el reverso de la libertad religiosa es la pacificación del pluralismo cosmovisivo, pluralismo cuyas consecuencias eran desiguales. Hasta ahora, a los únicos a los que el Estado liberal ha exigido, como quien dice, dividir su identidad en dos partes, una privada y otra pública, ha sido a sus ciudadanos creyentes. Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular si aspiran a que sus argumentos encuentren aprobación mayoritaria. De manera que, cuando los católicos y los protestantes recla-

man hoy día que el óvulo fecundado fuera del claustro materno tenga el estatus de portador de derechos fundamentales, lo que intentan (quizá precipitadamente) es traducir al lenguaje secular de la constitución la semblanza divina de la criatura humana. Sin embargo, la búsqueda de razones que aspiren a la aceptación general comportaría expulsar poco limpiamente de la esfera pública a la religión, privando a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importantes, a no ser que la parte secular también mantenga una sensibilidad para la fuerza articuladora de los lenguajes religiosos. De todos modos, las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes, por lo que su controvertida fijación debería entenderse como una tarea cooperativa, que exigiera a *cada una* de las partes aceptar también la perspectiva de la otra.

La política liberal no puede externalizar el debate continuo sobre la autocomprensión secularizada de la sociedad, no puede exiliarlo a las cabezas de los creyentes. El *common sense* ilustrado democráticamente no es ningún singular sino que describe la constitución mental de una esfera pública *polifónica*. En tales cuestiones, las mayorías seculares no pueden sacar conclusiones antes de haber oído las objeciones de aquellos oponentes que se sientan heridos en sus convicciones de fe; tienen que contemplar dichas objeciones como una especie de veto suspensivo para comprobar qué es lo que pueden aprender de ellas. En consideración al origen religioso de sus fundamentos morales, el Estado liberal debería contar con la posibilidad de que, frente a retos completamente novedosos, la «cultura del entendimiento humano común» (Hegel) no alcance el nivel de articulación del propio génesis. El lenguaje del mercado penetra hoy en todos los poros y comprime todas las relaciones interpersonales en el esquema de la orientación autorreferente a las preferencias propias de cada uno. Sin embargo, el vínculo social, fru-

to del reconocimiento mutuo, no aparece en los conceptos de contrato, elección racional y máximo beneficio.[8]

Por eso, Kant no quería que el deber (*Sollen*) categórico desapareciera en la resaca del autointerés ilustrado. Convirtió el libre albedrío en autonomía, dando con ello el primer gran ejemplo (después de la metafísica) de una deconstrucción secularizadora, y a la vez salvadora, de las verdades de fe. En Kant, la autoridad de los mandamientos divinos encuentra eco en la validez incondicional de los deberes morales, un eco que no puede desoírse. Es verdad que con su concepto de autonomía destruye la imagen tradicional del parentesco con Dios,[9] pero con su *asimilación* crítica del haber religioso se anticipa a las consecuencias banales de una deflación cuyo resultado fuera el vacío. Su posterior intento de traducir el mal radical del lenguaje bíblico a la religión racional quizá nos convenza menos. Como el trato desinhibido con la herencia bíblica muestra hoy día nuevamente, todavía no disponemos de un concepto adecuado para la diferencia semántica entre lo que es moralmente equivocado y lo que es profundamente malo. El diablo no existe, pero el arcángel caído continúa sembrando la confusión (con el falso bien del acto monstruoso pero también con el desbocado afán de represalia que sigue a éste).

El efecto de los lenguajes seculares que simplemente eliminan lo que una vez quiso decirse es la irritación. Cuando

---

8. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort del Meno, 1992 (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997).
9. El prefacio a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* empieza con la frase: «La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo» (I. Kant, *Werke* [Weischedel], vol. IV, pág. 649) (citamos de la trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995).

el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, algo se perdió. Pues al deseo de perdón sigue unido el deseo sin sentimentalismos de que el sufrimiento infligido a los otros no se hubiera producido. Con razón nos inquieta la irreversibilidad del sufrimiento *pasado* (la injusticia contra los inocentes maltratados, envilecidos y asesinados, que sobrepasa toda posible capacidad humana de reparación). La esperanza perdida en la resurrección deja un vacío sensible. El escepticismo justificado de Horkheimer ante la exaltada esperanza que Benjamin deposita en la fuerza reparadora de la memoria humana («Los golpeados han sido realmente golpeados») no desautoriza el impulso impotente de cambiar en algo lo incambiable. La correspondencia entre Benjamin y Horkheimer data de la primavera de 1937. Después del Holocausto, ambos, el impulso y la impotencia del mismo, se han mantenido en la praxis, tan necesaria como desesperante, de «repasar el pasado» (Adorno). No es sino esto lo que se manifiesta en la creciente queja por la inadecuación de dicha praxis. Al parecer, los incrédulos hijos e hijas de la modernidad creen en tales momentos que se deben e incluso necesitan los unos a los otros más de lo que la traducción de la tradición religiosa pone a su alcance (como si los potenciales semánticos de esta última aún no estuvieran agotados).

El conflicto hereditario entre filosofía y religión

La historia de la filosofía alemana desde Kant puede entenderse como un proceso judicial en el que se juzgan relaciones hereditarias no aclaradas. La helenización del cristianismo había conducido a una simbiosis entre religión y metafísica. Kant vuelve a deshacerla al trazar una frontera tajante entre la fe moral de la religión racional y una fe positiva en

la Revelación que había contribuido ciertamente a la mejora del alma pero que «con sus colgantes, los estatutos y observancias [...] finalmente [se había convertido en] una cadena».[10] Para Hegel, eso es el puro «dogmatismo de la Ilustración». Hegel se burla de la victoria pírrica de una razón que, al igual que los bárbaros (vencedores, pero inferiores en espíritu a la nación sometida), sólo mantiene «la superioridad en virtud de un poder externo».[11] Una razón *acaparadora* ocupa el lugar de la razón que *traza fronteras*. Hegel convierte la muerte en la cruz del Hijo de Dios en el centro de un pensamiento que quiere incorporar el aspecto positivo del cristianismo. La humanización de Dios simboliza la vida del espíritu filosófico. También el absoluto tiene que exteriorizarse en otro que sí mismo, ya que sólo tiene experiencia de sí como poder absoluto cuando vuelve a abrirse camino desde la dolorosa negatividad de la autolimitación. De este modo, la forma del concepto filosófico supera (*hebt auf*) los contenidos religiosos. Pero Hegel sacrifica la dimensión redentora del futuro a un proceso universal que gira *en sí*.

Los discípulos de Hegel rompen con el fatalismo de esta desconsolada previsión de un eterno retorno de lo mismo. No quieren seguir superando la religión en el pensamiento sino realizar sus contenidos profanizados por medio del esfuerzo solidario. Este *pathos* de una realización desublimizadora del reino de Dios sobre la Tierra recorre la crítica religiosa desde Feuerbach y Marx hasta Bloch, Benjamin y Adorno: «Nada en el contenido de la teología quedará sin modificaciones; todos deberán soportar la prueba de entrar

---

10. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pág. 151.
11. G. W. F. Hegel, «Glauben und Wissen», en *Jenaer Schriften 1801-1807* (Francfort del Meno, 1970, *Werke* vol. 2), pág. 287.

en lo secular, en lo profano».[12] Mientras tanto, el transcurso de la historia había mostrado que la razón se exigía demasiado a sí misma con un proyecto semejante. Puesto que la razón, sometida a tal esfuerzo, *desespera de sí misma*, Adorno se aseguró, si bien sólo con una intención metodológica, la ayuda del punto de vista mesiánico: «El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención».[13] A este Adorno le conviene la frase que Horkheimer acuñó refiriéndose a la teoría crítica en su conjunto: «Sabe que Dios no existe pero cree en Él».[14] Partiendo de otras premisas, Jacques Derrida representa actualmente una postura similar (digno receptor, también en este aspecto, del premio Adorno). Del mesianismo quiere retener todavía «lo rigurosamente mesiánico, despojado de todo».[15]

La frontera entre filosofía y religión es territorio minado, desde luego. Es fácil que una *razón que se desautoriza a sí misma* caiga en la tentación de entregarse sin más a la autoridad y el gesto de lo sagrado hueco y anónimo. En Heidegger, la devoción (*Andacht*) muda en rememoración (*Andenken*). Pero por el hecho de que el redentor Día del Juicio Final se volatilice pasando a ser un acontecimiento indeterminado de la historia del ser, no ganamos ninguna nueva comprensión. Si el posthumanismo tiene que realizarse retornando a los arcaicos inicios *antes* de Cristo y *antes* de Sócrates, ha sonado la

---

12. T. W. Adorno, «Vernunft und Offenbarung», en *Stichworte*, Francfort del Meno, 1969, pág. 20 (citamos de la trad. cast.: «Razón y revelación», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969).
13. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Francfort del Meno, 2001 (reedición de 1951), pág. 480 (citamos de la trad. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1998).
14. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 14, pág. 508.
15. J. Derrida, «Glaube und Wissen» en J. Derrida, G. Vattimo (comps.), *Die Religion*, Francfort del Meno, 2001, pág. 33; véase también J. Derrida, «Den Tod geben» en: A. Haverkamp (comp.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, Francfort del Meno, 1994, págs. 331-445 (trad. cast.: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000).

hora del *kitsch* religioso, la hora en que los grandes almacenes del arte abran sus puertas a los altares de todo el mundo y a los predicadores y chamanes venidos de todos los puntos cardinales para la inauguración. Por el contrario, la *razón, profana* pero no *derrotista*, tiene demasiado respeto por la brasa que sigue ardiendo en el problema de la teodicea como para aproximarse demasiado a la religión. Sabe que el sacrilegio de lo sagrado empieza con aquellas religiones universales que desencantan la magia, vencen el mito, subliman el sacrificio y revelan el misterio. Así puede mantener la distancia ante la religión sin cerrarse a la perspectiva de ésta.

El ejemplo de la técnica genética

Esta postura ambivalente también puede señalarle a una sociedad burguesa escindida por la lucha entre Iglesia y Estado la dirección correcta para aclararse a sí misma. La sociedad postsecular tiene la misma misión respecto a la religión que ésta tuvo respecto al mito. Ya no con la híbrida intención de tomar posesión hostil de ella, por supuesto, sino con el interés de oponer a la subrepticia entropía de la escasez de recursos un sentido en la casa propia. El *common sense* ilustrado democráticamente también tiene que temer la indiferenciación mediática y la parloteante trivialización de todas las ponderaciones. Los sentimientos morales, que hasta hoy sólo tienen una expresión suficientemente diferenciada en el lenguaje religioso, pueden encontrar una resonancia general tan pronto aparezca una formulación salvadora para lo ya casi olvidado pero implícitamente añorado. Una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción. Por ejemplo, en la controversia acerca de qué trato dar a los embriones humanos, algunas voces evocan al Génesis 1, 27: «Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios

lo creó». No es necesario creer que Dios, que es amor, creó en Adán y Eva a seres libres iguales a él para entender lo que se quiere decir con «su misma imagen». No puede haber amor sin conocimiento del otro ni libertad sin reconocimiento mutuo. Por su parte, este «frente a» con figura humana tiene que ser libre para poder corresponder a la donación de Dios. El otro también aparece como una criatura de Dios a pesar de ser su misma imagen. Vista su procedencia, no puede ser igual a Dios. Este *haber sido creado* que caracteriza a la misma imagen, expresa una intuición que en nuestro contexto también puede decir algo al que no tiene oído religioso. Hegel era sensible a la diferencia entre «creación» (*Schöpfung*) divina y mero «emanar» (*Hervorgehen*) de Dios.[16] Dios es un «Dios de hombres libres» mientras no allanemos la diferencia absoluta entre creador y criatura. Sólo en esta medida el acto divino de dar forma no significa una prescripción que obstaculice la autodeterminación humana.

El creador, puesto que es Dios creador y Dios redentor en uno, no opera como un técnico según las leyes naturales o como un informático según las reglas de un código. La voz de Dios que nos llama a la vida comunica dentro de un universo ya moralmente sensible. Por eso, Dios «determina» al hombre en el sentido de que lo dota para ser libre y a la vez le obliga a serlo. Pues bien, no hay que creer las premisas teológicas para entender cuál sería la consecuencia de que se estableciera una dependencia completamente distinta, causal, si la diferencia implícita en el concepto de creación desapareciera y un par sustituyese a Dios, o sea, si un ser humano

---

16. Aunque la idea de la «emergencia» se opone a su propio concepto de la idea absoluta, que «desprende de sí» (*aus sich entlässt*) a la naturaleza. Véase Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, págs. 55 y sigs. y 92 y sigs. (trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 2, Madrid, Alianza, 1984).

interviniera según sus preferencias en la combinación casual de las secuencias cromosómicas paternas sin necesitar para ello establecer al menos un consenso contrafáctico con los otros implicados. Esta lectura sugiere una pregunta de la cual ya me he ocupado en otro lugar. El primer ser humano que fije *a su gusto* el ser así de otro ser humano, ¿no tendrá también que destruir aquellas libertades que, siendo las mismas para todos los iguales, aseguran la diversidad de éstos?

PAIDÓS

BIBLIOTECA DEL PRESENTE **20**

Jürgen Habermas El futuro de la naturaleza humana

El avance de las biociencias y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción humana ya conocidas sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones. Lo que hasta ahora estaba "dado" como naturaleza orgánica y como mucho podía "cultivarse" (por ejemplo, la dotación genética de un individuo) se ha convertido en un ámbito acerca del cual podemos decidir la intervención. Esto plantea un problema inédito para la humanidad, para enfrentarse al cual no valen la mayor parte de categorías y discursos heredados. Ni vale aquel marco sólido en el que encuadrar la vida humana de los individuos y las comunidades, propio de una época en la que la filosofía tradicional todavía se creía segura de la totalidad de la naturaleza y de la historia, ni vale tampoco del todo aquella "abstención fundamentada" con la que el propio pensamiento posmetafísico habermasiano había intentado eludir las preguntas sustanciales respecto al significado de una vida buena. Los desarrollos de la técnica genética han desencadenado un debate de mayor calado, en el que el presente libro entra de manera decidida. La pregunta, en gran medida autocrítica, para cuya respuesta el autor pretende aportar argumentos relevantes es: ¿puede permitirse la filosofía abstenerse también en las cuestiones tocantes a la ética de la especie?

Jürgen Habermas constituye una de las figuras más destacadas de la filosofía actual, tanto por su influencia intelectual como por su proyección internacional . De su extensa producción, el lector podrá encontrar en Paidós los siguientes títulos: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *La inclusión del otro*, *Debate sobre el liberalismo político* (junto con John Rawls) y *La constelación posnacional*.

www.paidos.com
ISBN 84-493-1249-3





Diseño: Mario Eskenazi